LOS NOVENTA

# Teoría de las concepciones del mundo

Wilhelm Dilthey

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

ALIANZA EDITORIAL MEXICANA

# TEORÍA DE LAS CONCEPCIONES DEL MUNDO

LOS NOVENTA

pone al alcance de los lectores una colección con los más variados temas de las ciencias sociales. Mediante la publicación de un libro semanal, esta serie proporciona un amplio espectro del pensamiento crítico de nuestro tiempo.

L O S  N O V E N T A

WILHELM DILTHEY

# TEORÍA DE LAS CONCEPCIONES DEL MUNDO

Versión española:
JULIÁN MARÍAS

ALIANZA EDITORIAL MEXICANA

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

MÉXICO, D.F.

TEORÍA DE LAS CONCEPCIONES DEL MUNDO

Título original en alemán: *Theorie der Weltanschauungen*

Primera edición en Alianza Editorial, S.A. (Madrid): 1988

© 1990, Secretaría de Educación Pública
© 1988, de la introducción y traducción, Julián Marías

D.R. © 1990, Editorial Patria, S.A. de C.V.,
bajo el sello de Alianza Editorial Mexicana
Canoa 521, 6° piso, Col. Tizapán,
México, D.F., CP 01090

Primera edición en la colección Los Noventa

Coedición: Dirección General de Publicaciones del
Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/
Editorial Patria, S.A. de C.V.

La presentación y disposición en conjunto
y de cada página de TEORÍA DE LAS CONCEPCIONES
DEL MUNDO, son propiedad del editor. Queda estrictamente
prohibida la reproducción parcial o total
de esta obra por cualquier sistema o método
electrónico, incluso el fotocopiado,
sin autorización escrita del editor.

ISBN 968-39-0389-4

IMPRESO EN MÉXICO

# INDICE

*Introducción a la filosofía de la vida,* por Julián Marías

I. La filosofía en el siglo XIX ..... 9
II. Las etapas del descubrimiento de la vida ..... 18
III. La idea de la vida en Dilthey ..... 26

DILTHEY.—LOS TIPOS DE VISIÓN DEL MUNDO Y SU DESARROLLO EN LOS SISTEMAS METAFÍSICOS

*Introducción:* Sobre el antagonismo de los sistemas ..... 35

1. Vida y visión del mundo ..... 40

1. La vida ..... 40
2. La experiencia de la vida ..... 41
3. El misterio de la vida ..... 43
4. Ley de formación de las ideas del mundo ..... 43
5. La estructura de la idea del mundo ..... 45
6. La multiplicidad de las ideas del mundo ..... 47

2. Los tipos de concepción del mundo en la religión, la poesía y la metafísica ..... 50

1. La visión religiosa del mundo ..... 51
2. Las actitudes de la visión del mundo en la poesía.... 54
3. Los tipos de visión del mundo en la metafísica..... 56

3. El naturalismo ..... 64
4. El idealismo de la libertad ..... 72
5. El idealismo objetivo ..... 78

TEORÍA DE LAS IDEAS DEL MUNDO

1. Crítica de los sistemas especulativos y de Schleiermacher 87
2. Idea fundamental de mi filosofía ..... 90
3. El progreso sobre Kant ..... 95
4. Visión de conjunto de mi sistema ..... 98
5. Qué es la filosofía ..... 109
6. La cultura actual y la filosofía ..... 116
7. Filosofía de la filosofía ..... 127
8. Sueño ..... 143

# INTRODUCCION A LA FILOSOFIA DE LA VIDA

## I La filosofía en el siglo XIX

*Si lanzamos una ojeada a los capítulos dedicados al siglo XIX en unos cuantos tratados de historia de la filosofía, nos sorprenderá la radical discrepancia que acusan respecto a su contenido. Y no me refiero a las divergencias de interpretación, sino a algo previo y más de bulto: los filósofos mismos que allí son estudiados. Si los libros a que aludo tienen alguna pretensión de ser «completos», los nombres que aparecen en sus índices coinciden aproximadamente, como sería de esperar, porque figuran* todos; *si son más breves y suponen, por tanto, una selección, las diferencias se manifiestan desde luego. Y en todo caso, es bien distinta la «importancia» —primera categoría histórica— que se les da.*

*Puede ocurrir que los libros de historia de la filosofía sean muy recientes o que no lo sean tanto. Pero conviene advertir desde ahora qué se entiende —sobre todo en filosofía, y más concretamente en su historia— por un libro reciente. No se trata, claro es, de la fecha de su pie de imprenta, ni tampoco de que «llegue» hasta nuestros días, ni siquiera de que cuente con fuentes o informaciones muy actuales; la cuestión es otra. Lo que más importa es* desde dónde *está escrito un libro, desde qué supuestos y qué nivel histórico; esto es lo que nos*

*hace engañarnos muchas veces acerca de la «modernidad» de algunos estudios, fundamentalmente anticuados, a pesar de su deliberado «estar a la última», y por ello anacrónicos. Toda comprensión histórica supone una interpretación, y ésta se hace desde un esquema de supuestos que constituyen el punto de vista del historiador; éste es el que decide la modernidad de la historia, no el* tema *de ésta. Se puede estudiar desde hoy —y de tal modo que en ningún otro momento hubiera sido posible así— la filosofía presocrática; o bien, por el contrario, hablar de los filósofos que viven actualmente desde esquemas mentales anteriores y que no los incluyen, y, por consiguiente, sin entenderlos.*

*Pues bien, si los libros que estudian la filosofía de la centuria pasada no datan con plenitud de estos últimos decenios, suelen dar una impresión de gran riqueza y abundancia. Un gran número de escuelas, tendencias y direcciones, con representantes copiosos y una muchedumbre de títulos, que fatiga un tanto. Si, por el contrario, se trata de libros muy modernos, señalan desde luego que la filosofía en el siglo XIX ha sido muy escasa y van buscando cuidadosamente un corto número de pensadores en los que insisten de modo excepcional.*

*Podría pensarse que se trata de la selección que el tiempo produce, a la que resisten sólo los valores más altos, mientras que a los ojos del contemporáneo resulta más difícil distinguir; se dirá tal vez que el siglo XIX está aún demasiado cerca y carece de lejanía y perspectiva histórica. Pero si comparamos esta situación con la de los historiadores de la filosofía hace cien o ciento cincuenta años, respecto de su pasado inmediato, vemos que no les ocurría lo que a nosotros nos sucede. Para tomar dos ejemplos distintos —uno francés y otro alemán, el primero erudito y exhaustivo y el segundo más filosófico y más atento a las grandes figuras—, piénsese en la* Histoire comparée des systèmes de philosophie, *de Degérando, que es de 1804, y en las* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, *de Hegel, pronunciadas de 1805 a 1831 y publicadas en 1833. Los filósofos del siglo XVIII y aun de comienzos del XIX que se estudian en estos libros son* grosso modo *los mismos que hoy considera cualquier historia de la filosofía. Si por azar se ha rectificado después alguna omisión o se ha olvidado alguno de los pensadores que figuran en estas historias, el carácter excepcional de estas alteraciones confirma la coincidencia en la estimación general.*

*Pero hay más. Con el siglo XIX sucedé algo extremadamente curioso, incluso paradójico. Y es que, mientras los filósofos que más nombre e influjo tuvieron en su tiempo, salvo muy pocos, han sido menos que olvidados y merecen escasa atención, en las exposiciones de la filosofía hechas desde el punto de vista de la centuria pasada se pasan por alto, o poco menos, precisamente los contadísimos pensadores que hoy nos parecen importantes. Después de los grandes idealistas alemanes —que no entran en el período aquí considerado—, sólo Comte*

*y Nietzsche parecen hoy realmente importantes entre los filósofos representativos del siglo XIX. Feuerbach, Fries, Beneke, Fechner, Eduardo von Hartmann, Wundt, Mach, Avenarius, Spencer, Haeckel, Cousin, Littré, Fouillée, los nombres de más resonancia en el XIX, nos parecen hoy, cuando más, figuras de segunda fila. En cambio, en los libros escritos con un espíritu anterior al nuestro, apenas se presta atención no ya a filósofos como Kierkegaard, Bolzano o Graty —que han suscitado un interés tardío y aun de escaso volumen—, sino a Dilthey, Brentano e incluso Bergson y Husserl. Con frecuencia, libros extensos y minuciosos se contentan con alguna desvaída alusión que no haría ni sospechar su importancia. ¿Qué significa esto? ¿No encubre esta anomalía algún carácter extraño de la filosofía del siglo XIX?*

*Un segundo hecho extraño es que las exposiciones del pensamiento filosófico de la centuria pasada están afectadas por un enérgico matiz nacional, infrecuente en la historia de la filosofía. Sobre todo los libros de países cuya tradición filosófica es más densa, franceses y alemanes, muestran un abrumador predominio de lo nacional. Ortega ha recordado alguna vez que no pudo convencer a Cohen de que leyese a Bergson, a pesar de ser ambos judíos y de la magnitud de los dos pensadores. Los libros alemanes parecen ignorar casi lo extranjero, y los franceses suelen limitarse a exponer el pensamiento de su país con alusiones marginales a lo alemán y lo inglés. Aquí se advierte la ventaja que —en cierto sentido— tienen los países en que la filosofía tiene escasa vigencia social y parco cultivo, como ocurre con España: probablemente el estudioso español tiene hoy una idea más ajustada a la realidad de lo que es la filosofía en el mundo que el intelectual medio de Francia, Inglaterra o Alemania; al no poder atenerse a lo español, ni siquiera intentarlo, el intelectual de nuestro país tiene que contar desde luego con el mundo, y se orienta según una escala de jerarquías más independiente y justa.*

*Este hecho que acabo de señalar nos hace ver que lo que primariamente ha solido entenderse por filosofía del siglo XIX ha sido la realidad social de sus* cultivadores, *sobre todo esa tremenda realidad académica que han sido los profesores de las Universidades alemanas. En algunos libros —Vorländer, Messer, para hablar de los de mayor difusión en España— se vive con especial intensidad esta vigencia del profesor de filosofía que desde Göttingen, Marburgo, Colonia o Berlín escribe y enseña, dotado de eficaz autoridad y prestigio, y con el cual el historiador ha de contar. No quiero con esto disminuir el valor de este tipo de pensadores, de una especie en vías de extinción, sino simplemente señalar que la reseña de sus importantes actividades no coincide forzosamente con lo que en rigor es la historia de la filosofía.*

*Me interesaba provocar en el lector esta impresión de extrañeza, porque en el siglo XIX, si se penetra en sus zonas más profundas, re-*

*sulta bien extraño; y esto acontece superlativamente en el caso de Dilthey. Ahora podemos preguntarnos —cargada de suficiente problematismo nuestra interrogante— qué ha sucedido con la filosofía en el siglo XIX.*

*El siglo entero —que para los efectos de la filosofía no comprende el primer tercio, casi totalmente lleno por el idealismo alemán— depende en lo esencial de Hegel. Cuanto más en detalle se considera la vida histórica —sobre todo la vida intelectual— de la centuria pasada, más se acusa la huella hegeliana; lo cual no deja de ser, junto a la evidencia de su grandeza, una seria objeción a Hegel, porque no todo lo que de él procede es verdadero ni fecundo para la filosofía. Desde luego en Alemania, pero también fuera de ella, la filosofía posterior a 1830 consiste primariamente en tomar posición ante el gigantesco hecho histórico del hegelianismo. En general —salvo la excepción de Karl Ludwig Michelet—, para oponerse a él o al menos alterarlo sustancialmente. Kierkegaard, Schopenhauer —inmerso, por lo demás, en el idealismo—, Fries, Beneke, Feuerbach, Marx, Comte, Gratry, luego Dilthey y Brentano, todos tienen que enfrentarse con el hegelianismo y están condicionados, positiva o negativamente, por él. Otro tanto ocurre con las disciplinas intelectuales extrafilosóficas; la teología —escuela de Tübingen—, la historia, el derecho, la economía, reciben la influencia de Hegel, y su desarrollo ulterior va a ser una discusión con éste o una utilización, a veces poco consciente y clara, de sus supuestos.*

*Por otra parte, hay en el siglo XIX una corriente francesa que arranca de la tradición próxima del XVIII y sólo tiene influencias marginales del idealismo alemán, la cual actúa eficazmente en la filosofía posterior. En Francia no hay después de Malebranche y hasta comienzos del siglo XIX grandes figuras en la filosofía; los pensadores del siglo XVIII, los* philosophes, *son poco originales y profundos, aunque de impar influjo histórico; se mantiene, desde la Ilustración hasta el primer tercio del XIX, una serie de cultivadores modestos de la filosofía —Voltaire, Rousseau, Vauvenargues, Condillac, Helvétius, Holbach, d'Alembert, Turgot, Condorcet, Destutt de Tracy, Laromiguière, etc.—, en la que no se interrumpe la tradición del sensualismo francés, que une el racionalismo del siglo XVII con el empirismo de los ingleses. Pues bien, cuando, después de 1830, el idealismo alemán entra en crisis, se produce en Francia un florecimiento filosófico, representado por el positivismo de Augusto Comte; desde este momento, la filosofía francesa va a superar a la alemana y a influir sobre ella. Y a través de Comte se inserta en la filosofía europea post-*

*idealista la aportación francesa antes señalada. Ya veremos cómo muchos elementos importantes del pensamiento posterior proceden de esta fuente, que a su vez recoge —sobre todo a través de Royer-Collard y de Jouffroy— las orientaciones de la escuela escocesa del* common sense, *de Reid y Dugald Stewart. La forma que la filosofía europea adquiere a final de siglo —y que condiciona la de nuestro tiempo— acusa la interacción de las dos corrientes, de volumen desigual, pero ambas necesarias para constituirla.*

*La idea hegeliana que más pertinazmente actúa a lo largo del siglo es la de* evolución (Entwicklung). *Esta idea tiene antecedentes en la tradición francesa inmediatamente anterior —Turgot, Condorcet—, en la forma concreta del* progreso, *pero en Hegel adquiere superior consistencia filosófica y se plantea en términos distintos y más hondos. En primer lugar, Hegel sitúa la esfera propia de la evolución en el* espíritu, *no en la naturaleza. «La variación abstracta que se verifica en la historia —escribe* (a)— *ha sido concebida, desde hace mucho tiempo, de un modo universal, como implicando un progreso hacia algo mejor y más perfecto. Las variaciones en la naturaleza, con ser tan infinitamente diversas como son, muestran sólo un círculo, que se repite siempre. En la naturaleza no sucede nada nuevo bajo el sol; por eso el espectáculo multiforme de sus transformaciones produce hastío. Sólo en las variaciones que se verifican en la esfera del espíritu surge algo nuevo. Esto que acontece en lo espiritual nos permite ver que el hombre tiene otro destino que las cosas meramente naturales. En éstas manifiéstase siempre uno y el mismo destino, un carácter fijo, estable, al cual toda variación viene a parar y todo cambio se subordina. Pero el hombre tiene una facultad real de variación y además, como queda dicho, esa facultad camina a algo mejor y más perfecto, obedece a un impulso de* perfectibilidad.» *Pero Hegel, inmediatamente, rechaza la idea usual de progreso, porque ésta toma «una forma cuantitativa»* (b). *«Si comparamos —agrega luego* (c)— *las transformaciones del espíritu y de la naturaleza, vemos que en ésta el individuo está sujeto al cambio, pero que las especies perseveran... La vida que surge de la muerte, en la naturaleza, es otra vida individual; y si se considera la especie como lo sustancial en este cambio, la muerte del individuo es una recaída de la especie en la individualidad. La conservación de la especie no es más que la uniforme repetición de la misma manera de existencia. Otra cosa sucede empero con la forma espiritual. La variación no tiene lugar aquí meramente en la superficie,*

(a) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, I, 118 (traducción de J. Gaos, *Revista de Occidente*, Madrid, 1928).
(b) *Ibíd.*, 119.
(c) *Ibíd.*, 121-122.

*sino en el concepto. El concepto mismo es el que resulta rectificado. En la naturaleza, la especie no hace ningún progreso; en el espíritu, empero, toda transformación es progreso. Sin duda, también la serie de las formas naturales constituye una escala que va desde la luz hasta el hombre, de suerte que cada trama es una transformación del precedente, un principio superior, nacido de la abolición y muerte del precedente. Pero en la naturaleza estos distintos peldaños se separan unos de otros y coexisten unos junto a otros; el tránsito se revela tan sólo al espíritu pensante, que comprende esta conexión. La naturaleza no se aprehende a sí misma y, por tanto, el aspecto negativo de sus transformaciones no existe para ella. En la esfera espiritual, por el contrario, descúbrese que la forma superior ha nacido de la transelaboración de la anterior e inferior. Esta, por tanto, ha dejado de existir; y si las variaciones espirituales acontecen en el tiempo, es porque cada una de ellas es la transfiguración de la anterior. La historia universal es el desenvolvimiento, la explicitación del espíritu en el tiempo; del mismo modo que la idea se despliega en el espacio como naturaleza.»*

*En la* Historia de la Filosofía, *Hegel da aún mayores precisiones. Ante todo, interpreta la evolución como un paso entre dos estados, que designa con los viejos términos aristotélicos,* potencia *y* acto δύναμις y ἐνέργεια, *entendidos, respectivamente, como disposición o ser en sí* (Ansichsein) *y realidad o ser para sí* (Fürsichsein). *Esta interpretación condiciona ya la idea de la* Entwicklung *hegeliana, sobre todo si se tienen en cuenta tres momentos capitales: 1.°, la prioridad del acto respecto de la potencia, según Aristóteles, lo cual significa que los estadios ulteriores de la evolución están ya «inclusos» en forma potencial en las etapas iniciales; 2.°, la identificación de la* realidad *plena con el «ser para sí», que afecta a la distinción esencial entre naturaleza y espíritu; y 3.°, la concepción* lógica *de la evolución como un despliegue dialéctico del absoluto, rigurosamente racional.*

*Por otra parte, Hegel compara la evolución natural con la del espíritu, y encuentra una diferencia decisiva. En una planta, por ejemplo, la semilla evoluciona hasta llegar, tras una serie de estadios, al fruto, que es el término del proceso evolutivo; pero el fruto, a su vez, es nuevamente la semilla, y se vuelve a la situación inicial. Lo mismo ocurre con los animales: padres e hijos son distintos individuos, pero se vuelve a la misma naturaleza. En el espíritu, las cosas suceden de otro modo. El espíritu es conciencia; es libre, porque en él coinciden el principio y el fin. Mientras en la naturaleza el fruto no llega a ser* para *el primer germen, sino sólo para nosotros, en el espíritu los dos términos de la evolución son el uno para el otro, y así se trata de un ser* para *sí* (Fürsichsein). *«La evolución del espíritu —dice Hegel— es salir, desplegarse y a la vez llegar a sí mismo* (d)*». Toda la evolución espiritual está orientada hacia el* saber, *que es la potencia, la presen-*

*cia del absoluto a sí mismo; por esto, el desdoblamiento de la evolución en que el espíritu se hace ajeno a sí mismo, tiene como fin que éste se encuentre, que éste llegue a sí mismo. «Todo lo que acontece —acontece eternamente— en el cielo y en la tierra, la vida de Dios y todo lo que se hace temporalmente, tiende sólo a que el espíritu se conozca, se haga objetivo a sí mismo, se encuentre, llegue a ser para sí mismo, se reúna consigo mismo. Es duplicación, enajenación pero para poder encontrarse a sí mismo, para poder llegar a sí mismo* (e)».

*El párrafo citado es revelador: se califica de* eterno *nada menos que el acontecer, y se incluyen dentro de él realidades tan dispares como la vida divina y los sucesos temporales, lo cual es tan peligroso para la idea de Dios como para la de la propia evolución histórica. Pues si por una parte se llega al concepto de «Dios que se hace»* —Gott im Werden— *y no se logra evitar el panteísmo, por otra se «eterniza» en una dialéctica lógica el movimiento efectivo y temporal de la historia, en la que se* despliega *o explicita lo que estaba ya contenido en el principio. Recuérdese que Hegel partía de los conceptos aristotélicos de* dynamis *y* enérgeia *para explicar la peculiar tensión entre los momentos evolutivos. Esto, que da su indiscutible eficacia a la idea hegeliana, la priva al mismo tiempo de alcanzar la peculiaridad irreductible de lo histórico. La mera* actualización *de lo ya existente suprime de un solo golpe la radical novedad del ser que se hace en la vida humana y en la historia; el lastre naturalista que grava las nociones griegas de potencia y acto las hace insuficientes para captar en su inmediatez la realidad viviente con que acontece la historia. Por eso, si bien toda interpretación de la historia tiene que comenzar por una discusión con Hegel, hay que recorrer un largo camino desde su doctrina hasta una comprensión que penetre en su íntima realidad.*

*En 1830 —en vísperas de la muerte de Hegel— publica Augusto Comte el primer volumen de su* Cours de philosophie positive. *Hay en él una filosofía de la historia —la ley de los tres estados—, de indudable filiación evolutiva y hegeliana, aunque en ella el extremado logicismo de Hegel deja el puesto a un naturalismo metódico, que hace a Comte establecer el método de las ciencias de la naturaleza como* única *vía de conocimiento. Esto lleva a Comte a la idea de una* física social *y le impide también aprehender la historia en su verdadero ser*

---

(d) *Die Entwickelung des Geistes ist Herausgehn, Sichauseinanderlegen, und zugleich Zusichkommen. (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [Jubiläumsausgabe], I, 51.)

(e) *Alles was im Himmel und auf Erden geschieht —ewig geschieht—, das Leben Gottes und alles was zeitlich gethan wird, strebt nur danach hin, dass der Geist sich erkenne, sich sich selbst gegenständlich mache, sich finde, für sich selber werde, sich mit sich zusammenschliesse. Er ist Verdoppelung, Entfremdung, aber um sich selbst finden zu können, um zu sich selbst kommen zu können.* (Ibíd., 52.)

*inmediato. Sin embargo, conviene tener presente que el desarrollo* efectivo *del pensamiento comtiano excede con frecuencia de sus propios supuestos metódicos, lo que determinó la oposición surgida en el seno mismo del movimiento positivista, entre sus más fieles discípulos, como Littré, contra la obra de la madurez de Comte, el* Traité de politique positive (f).

*Treinta años después, en 1859-60, aparece un libro de largas consecuencias, que pone nuevamente en actualidad el tema de la evolución, esta vez en el ámbito de la biología: el* Origen de las especies, *de Carlos Darwin* (g), *producto de un largo trabajo cuyas ideas rectoras databan —según advierte el propio Darwin— de 1837, al regreso de su famoso viaje a bordo del* Beagle. *Esta idea de la evolución* biológica *repercute en todas las esferas de la vida intelectual de su tiempo* (h), *y desde luego en la concepción de la historia. Por esto Marx y Engels, los fundadores del socialismo dialéctico, de estirpe notoriamente hegeliana, han de tener en cuenta las doctrinas darwinistas. Y si bien, como advierte justamente Radl, los marxistas consideraron que la idea darwiniana de la selección natural era de índole aristocrática, por otra parte recogieron las líneas generales de la teoría de la evolución. La interpretación materialista de la historia, que altera esencialmente la de Hegel, se funda, sin embargo, en la concepción dialéctica de éste, considerada por Marx como «la última palabra de la filosofía», aunque ha de liberarse —añade— de su apariencia mística. A la dialéctica de la idea ha de suceder la dialéctica económica* (i). *Y al mismo tiempo, aunque hace reparos a la «tosquedad inglesa» con que está desarrollada, Marx considera la teoría darwinista como «el fundamento en la ciencia natural» de su propio punto de vista* (j).

*Por último, en el famoso libro de Stammler* La economía y el derecho según la concepción materialista de la historia, *se señala expresamente la lucha por la existencia como fundamento de la sociedad humana* (k); *lo cual revela la unión a que se intenta llegar entre las dos*

---

(f) Véase Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive*, 527-537.

(g) El título completo —tan expresivo— es: *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life.*

(h) Véase Radl, *Historia de las teorías biológicas*, II, 108-187. («Revista de Occidente», Madrid.)

(i) «So sehr diese *Dialektik* unbedingt *das letzte Wort aller Philosophie* ist, so sehr ist es andererseits nötig, sie von dem mystischen Schein, den sie bei Hegel hat, zu befreien.» (Carta de Marx del 31-V-1858). Citado por K. Vorländer, *Marx, Engels und Lassalle als Philosophen*, 52.

(j) «Obgleich grob english entwickelt, ist dies das Buch, das die *naturwissen-schaftliche Grundlage* für unsere Ansicht enthält.» (Carta del 19-XII-1869.) *Ibid.*, 52.

*concepciones del acontecer histórico, la evolución dialéctica y la evolución biológica.*

*Por otra parte, Spencer (1820-1904), que comienza su obra antes que Darwin y llena con su influencia el final del siglo, hace de la evolución el centro de su doctrina filosófica. En un resumen de su sistema en 16 tesis —que condensan en tres páginas sus principios capitales—, Spencer escribía: «1. En el universo en general, y en detalle, se produce una redistribución incesantemente renovada de la materia y del movimiento. 2. Esta redistribución siempre renovada constituye la evolución cuando predominan la integración de materia y la disipación de movimiento...* (l). *Esta transformación, acompañada de la de lo homogéneo en heterogéneo se da en la totalidad del universo y en todos sus dominios, desde las nebulosas hasta la vida espiritual y social. La causa principal de la evolución es la «inestabilidad de lo homogéneo», y lo que permanece invariable cuantitativamente, como sustrato de todos los procesos evolutivos, es una potencia sin límites, a la que Spencer gusta de llamar* incognoscible. *Conviene no olvidar que esta doctrina fue en su tiempo lo más profundo y penetrante, el pensamiento más capaz de plegarse a la realidad y aprehenderla. El propio Bergson dice expresamente que encontró en la doctrina spenceriana una excepción y se adhirió a ella en su juventud, hasta el punto de que su propósito filosófico fue «completarla y consolidarla». Por esta vía descubrió Bergson la realidad temporal como* duración *e hizo de ella el centro de su filosofía* (m).

*Estas eran las posiciones filosóficas de mayor vigencia en el siglo XIX. Todas ellas dominadas —en una forma o en otra— por la idea de la evolución, por la exigencia de dar una interpretación al curso de la historia y al vario grupo de fenómenos designados —no sin cierta equivocidad— con el término* vida. *Hemos visto la persistencia y a la vez el insuficiente planteamiento del tema a lo largo de toda la centuria. Pero ¿no había nada más? Ciertamente sí. En el mismo tiempo hay una doble serie de filósofos, oscurecidos o mal interpretados, que van a preparar un nuevo clima filosófico. De estas dos tendencias, la que comienza en Bolzano y culmina en Brentano va a reanudar el hilo de la metafísica y a alcanzar un nuevo método para el filosofar; la segunda, cuyo primer brote aparece en los primeros años del siglo y que logra su cima más alta en Dilthey, se esforzará en el descubrimiento y la explotación de una realidad antes desatendida: la*

---

(k) Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* (2.ª ed.), págs. 23 y ss.

(l) F. Howard Collins, *Résumé de la philosophie synthétique de Herbert Spencer* (tr. fr.), Prefacio de Spencer, págs. VIII-XI.

(m) Bergson, *La pensée et le mouvant*, pág. 8.

*vida humana* (n). *Conviene recordar aquí, siquiera alusivamente, la historia de este descubrimiento.*

## II Las etapas del descubrimiento de la vida

*Si hubiéramos de remontarnos hasta los primeros orígenes de la idea de la vida —en el sentido propio de la* vida humana*—, tendríamos que retroceder hasta mediados del siglo XVIII, hasta Turgot (1727-1781) y d'Alembert (1717-1783). Pero después de estos filósofos se produce el triunfo total del sensualismo, con el abate Condillac —de la misma generación que ellos— y sus continuadores los* ideólogos, *Destutt de Tracy, Cabanis, etc. Conviene, para los efectos que aquí nos interesan, restringir la atención a lo que acontece en filosofía ya dentro del siglo XIX; concretamente, desde Laromguière (1756-1847), que inicia una primera reacción contra el sensualismo.*

*Laromiguière es todavía sensualista; su pensamiento está influido decisivamente por Condillac, y así lo reconoce* (o); *pero el sensualismo, en su forma tradicional, le parece insuficiente. No puede admitir la* pasividad *como carácter fundamental de la vida del alma; no basta con la mera recepción de las sensaciones, para que, partiendo de ellas, se formen las ideas; Laromiguière distingue dos momentos: la recepción de la sensación, en que el alma es pasiva, y la reacción, en que es activa. No es lo mismo* ver *que* mirar, oír *que* escuchar; *junto a la pura pasividad con que yo recibo las impresiones exteriores, causa de la sensación y de un «sentimiento» que en mí provocan, se da la* atención, *realidad* activa, *que parte de mí y va hacia los objetos* (p). *Hay, pues, una actividad del yo. ¿Creadora, productiva? En modo alguno. A la base de todo el proceso están las impresiones sensoriales; el hombre se comporta de un modo activo, pero no creador, sino* reactivo. *Yo reacciono frente a las cosas con la atención —en el orden del entendimiento— y el deseo —en el orden de la voluntad—.*

*Hay en Laromiguière un primer esbozo de superación del sensualismo y del idealismo. Acepta la existencia de las cosas fundándose en la creencia vulgar, y no logra el paso decisivo porque considera que lo primario es la* sensación *—sin advertir que esto sólo es un elemento*

(n) Puede verse una exposición de estas dos corrientes filosóficas en mi *Historia de la Filosofía* (2.ª ed.), págs. 307-326. (Revista de Occidente, Madrid, 1943.)

(o) P. Laromiguière, *Leçons de philosophie* (2.ª ed., París, 1820), I, 20.

(p) *Ibíd.*, 100-106.

*abstracto de mis percepciones, y por tanto* posterior *a ellas— y que el motor que me mueve a reaccionar es el* sentimiento. *Es el tributo que Laromiguière paga a su época.*

*En 1804 —el año de la muerte de Kant— publica Degérando su* Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines, *en tres densos volúmenes. Cuatro años antes, en la frontera de los dos siglos, había publicado los cuatro tomos de su obra* Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels. *Degérando (1772-1842) pertenecía a la generación siguiente a la de Laromiguière. Es también todavía sensualista; sus grandes devociones son Bacon, Locke, Condillac; pero ya tiene presente el idealismo alemán, que lo inquieta y hace incómoda su posición; desde un sensualismo aún vigente, pero en crisis, Degérando va a pasar al postulado de una nueva filosofía: la que llamará* filosofía de la experiencia.

*«Je pars ici du principe reconnu aujourd'hui par tous les philosophes, que l'origine de toutes nos connoissances est dans sensations, et c'est par l'analyse de la sensation que je commence»* (q). *Este es el punto de arranque; de la sensación se van a derivar todas las actividades mentales; hay también una alusión al papel de la atención; pero, sobre todo, en el curso de este análisis se hace problemática la percepción del* yo, *difícil de derivar de las meras sensaciones. En este momento, Degérando tiene que apelar al «sentimiento de resistencia», experimentado cuando toco algo, por ejemplo una bola. En primer lugar, Degérando se ve obligado a recurrir a una clara* percepción; *en segundo lugar, lo decisivo es la* resistencia, *como medio de descubrir una realidad distinta de mí, en virtud de la cual me encuentro a mí mismo con ella. «Le sentiment de la résistence se compose de deux autres; le sentiment de quelque chose d'étranger à lui, et le sentiment de quelque chose qui est lui. Il aura deux perceptions, celle d'un corps, celle de son* moi, *il comprenda que l'un n'est pas l'autre, que l'un est hors de l'autre, et c'est par l'opposition qui règne entr'eux qu'il apprendra à les distinguer»* (r). *Se impone la evidencia de una dualidad irreductible; frente a la vaga noción de la «modificación del yo» por la sensación —que más adelante habrá de rechazar enérgicamente Maine de Biran—, se afirma la necesidad de dos elementos opuestos, externos y distintos. Pero conviene no dar a Degérando más de lo que tiene: repárese en que sólo se trata de descubrir el yo, de caer en la cuenta de él; para esto hace falta la resistencia de lo* otro, *pero esto es relativamente secundario, y el yo funcionaba ya antes de ese ha-*

(q) *Des signes*, I, 6.
(r) *Ibid.*, 13-14.

*llazgo, dentro del esquema vigente de la sensación; no se trata de que yo no* sea *yo más que en virtud, precisamente, de esa resistencia. Esto vendrá más tarde, en Maine de Biran, pero aquí falta en absoluto Con toda precisión aparece el punto de vista de Degérando en el tomo III de su* Historia de los sistemas, *en que contrapone dos órdenes de objetos dados a la mente:* por una parte, *el yo, su existencia y sus modificaciones;* por otra, *las existencias* contiguas *al yo y distintas de él. Y las propiedades fundamentales que encuentra en el yo son permanencia, identidad y unidad* (s).

*Al final de la* Historia de los sistemas, *después de pasar revista a todas las posiciones filosóficas del pasado, Degérando postula —en rigor no hace más que eso— una filosofía conciliadora, superadora de las antinomias, fundada en la* experiencia. *Esta experiencia no es, ni mucho menos, la mera sensación. Distingue entre la experiencia interna y la externa, por una parte; y por otra, entre una experiencia simple (toma de contacto con las cosas), una experiencia compleja (unión de las simples) y una experiencia razonada (consistente en la meditación sobre esos contenidos). «Le germe de la science de l'homme —agrega— est refermé tout entier dans le phénomène de la conscience, et la philosophie n'a d'autre fonctions que d'étudier et de développer le phénomène de la conscience»* (t).

*Degérando intenta unir el racionalismo y el empirismo, salvando lo justo de ambos métodos; se propone igualmente restablecer la integridad del fenómeno de la conciencia, que el idealismo y el materialismo desmembran, para atender cada uno sólo a una parte. La filosofía de la experiencia ve a la vez «un état de dépendance et une source de puissance, une action et une réaction; elle retrouve sur une ligne parallèle, dans un ordre également primitif de connaissances, la connaissance du* moi, *celle de* quelque chose hors du moi, *qui s'eclairent l'une l'autre par leur simultanéité même et leur contraste»* (u).

*Lo que en Laromiguière apenas era más que un barrunto, desde su situación aún sensualista, en Degérando es una exigencia última de la filosofía, al agotar la historia de sus intentos. Pero ya está en él iniciada la tendencia eléctrica, que culminará en Víctor Cousin e impedirá abordar rectamente los problemas. Sólo en Maine de Biran alcanzará alguna consistencia esta vacilante adivinación de esa extraña realidad que es nuestra propia vida.*

*En otro lugar* (v) *he estudiado con algún detenimiento este nuevo*

---

(s) *Histoire comparée des systèmes*, III, 415-417.
(t) *Ibid.*, 551-553.
(u) *Ibid.*, 568.
(v) *El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran*, en mi libro *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía.* (Revista de Occidente. Madrid, 1944.)

*paso hacia adelante, y remito al lector a ese trabajo. Aquí puedo limitarme a recordar los puntos decisivos en que Maine de Biran supera lo alcanzado por la filosofía de su tiempo y penetra en la nueva región desconocida.*

*En primer término, Maine de Biran busca el* hecho primitivo *en que ha de apoyarse la ciencia de los principios; pero a esta cuestión, de cuño netamente sensualista, da desde el comienzo una solución que discrepa por motivos radicales de la de Condillac. La* sensación *no puede ser el hecho primitivo, porque no es ni siquiera un* hecho. *Con esto, Maine de Biran retrotrae el problema a un estrato anterior y más profundo. Un hecho, para serlo, ha de ser conocido; es decir, ha de ser* para alguien; *es menester, pues, una concurrencia de la impresión sensorial con el* yo (w). *La* conciencia *supone una irreductible dualidad, una* coexistencia, *pero a su vez esto requiere un* ámbito *previo,* donde *me encuentro con lo conocido. Lo sabido es siempre* consabido, *porque saber es ya saberme* con *el objeto. Todo* hecho *supone una dualidad de términos que* no pueden concebirse separadamente (x). *Esto es lo decisivo, aquello en que Maine de Biran supera los barruntos de la filosofía francesa anterior. Los dos términos de la dualidad se dan sólo en función respectiva el uno del otro. El* yo *es una fuerza actuante, que sólo existe en cuanto se ejercita sobre un término que es* resistencia *o inercia. Se trata de la acción recíproca de una sola fuerza* —yo— *y un término opuesto único* —lo resistente—. *En otros términos, Maine de Biran convierte los conceptos «objetivos» o de cosas en conceptos «funcionales»: fuerza, resistencia. Y su coexistencia es una realidad dinámica, del tipo del «hacer»: el* esfuerzo, *como ingredientes del cual adquieren su realidad los términos del mismo.*

*La consecuencia final del largo y penoso camino que Maine de Biran recorre por «un país desierto e inculto que los viajeros tienen poca curiosidad por visitar» es algo de extremada importancia:* yo no soy una cosa (y). *El hombre forma una antítesis con el universo entero; pero no sólo la realidad primaria del esfuerzo no es una* cosa, *sino que tampoco lo son sus términos, que sólo se constituyen el uno frente al otro, en su dinámica interacción. En rigor, Maine de Biran interpreta el ser del hombre desde su vida, entendida como activa tensión entre un yo y un mundo cuya realidad respectiva es la de «momentos» o ingredientes de la realidad primaria del* esfuerzo. *El yo* llega a ser, *se constituye en el esfuerzo frente a lo resistente, y no tiene el carácter de una «cosa» ya hecha e independiente. Por esta razón, el hom-*

(w) Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'etude de la nature* (Oeuvres, VIII, 18).

(x) *Ibid.*, 19-20.

(y) *Ibid.*, 127, nota.

*bre, que puede* iniciar *series de actos libres —y no sólo reaccionar, como el animal—, tiene una vida personal, en sentido estricto, una vida humana, en el sentido biográfico* (z). *En Maine de Biran está entrevista, confusamente, pero con profundidad y acierto, la realidad extrañísima, rebelde a los hábitos mentales vigentes, de la vida humana.*

*La influencia de Maine de Biran,* nominalmente *muy extensa e importante en Francia —«il était notre maître à tous» dijo Royer-Collard con ocasión de su muerte, y como maestro lo invocó siempre Cousin— fue en realidad superficial en la escuela espiritualista y ecléctica que domina la filosofía francesa de mediados de siglo. Por tanto, no es fácil descubrir huellas interesantes de su nebulosa aprehensión de la vida humana, malentendida casi siempre por sus contemporáneos y sucesores. Sólo se encuentra un influjo eficaz de sus intuiciones en la obra del P. Gratry (1805-1872), que llegó, por caminos distintos e independientes, a un punto de vista análogo, y luego enriqueció sus hallazgos personales con la aportación de Maine de Biran* (A). *Para Gratry el hombre es «una palabra de Dios», como todas las cosas; pero una palabra* creciente, *nunca acabada de decir, nunca conclusa (un* faciamus *no un simple* fiat). *«Ma vie —escribe* (B)*— se compose de flots qui se succèdent et qui se pressent... Vous nous faites* successifs, *tous et chacun,* comme un discours *ou comme un chant.» «Je ne suis pas encore* achevé! —agrega— *et je ne le serai jamais... Jamais un temps n'arrivera où je serai fini. La lumière fut, dès l'origine, ce qu'elle est aujourd'hui, ce qu'elle sera. Mais je serai ce que je ne suis pas encore, et alors même j'aurai encore un abîme d'espérances, et cela sans fin... La croissance continue est la seule image concevable de l'infini.» Y más adelante: «La recherche, le désir, l'inquiétude, l'espérance sont ici-bas le fond de notre vie...* Le désir est la racine de l'âme, *sa source, sa première force.» (Los subrayados son míos.)*

*Gratry insiste enormemente en el carácter dinámico, inacabado, indefinidamente abierto y creciente del hombre. Es cierto que no todas estas intuiciones existen en él bajo la forma de una rigurosa metafísica, pero no puede desconocerse el valor de adivinación y tropiezo con una nueva realidad, irreductible al modo de ser de las cosas, a las que Gratry contrapone formalmente el ser de la vida humana. Sin duda, Gratry iba guiado en su meditación por el intento de interpretar conceptual y racionalmente la aprehensión del ente humano en el cristianismo.*

*Estos son los principales estadios del descubrimiento de la peculiar*

---

(z) *Ibíd.*, 114.

(A) Véase sobre este tema mi libro *La filosofía del Padre Gratry* (1941), sobre todo el cap. IV.

(B) *La connaissance de l'âme*, lib. I, cap. I, n. II.

*realidad de la vida humana en la filosofía francesa del siglo XIX. Después de Gratry se conserva una influencia menos directa de Maine de Biran —en lucha con el positivismo—, que llega hasta Bergson. En Augusto Comte, por otra parte, hay vislumbres de una comprensión profunda, apenas iniciada, del ser del hombre, pero sus descubrimientos se orientan más hacia el problema de la historia y de la realidad social que hacia el tema de la vida* sensu stricto, *es decir, de la vida individual; y, desde luego, los positivistas que dominaron el pensamiento europeo en la segunda mitad del XIX fueron ciegos para lo más vivo y eficaz de los descubrimientos y de los atisbos de su maestro.*

*He insistido, aunque brevemente, en estos antecedentes franceses de la filosofía de la vida porque son en general menos atendidos y sin ellos no se comprende bien la primera madurez que el tema alcanza en Dilthey y su superior desarrollo en estos últimos años. Esta corriente francesa se enlaza con la aportación germánica, mejor conocida y estudiada, que arranca de Fichte* (C), *contemporáneo de Maine de Biran, pasa por el danés Kierkegaard —dependiente en lo esencial del idealismo alemán— y reaparece, con figura bien distinta, en Nietzsche y Dilthey.*

*Es bien conocida la temática oposición del yo y el* no-yo *en Fichte, la dinámica interdependencia de ambos —si bien entendida de modo idealista, como fundada en la* posición *del* yo, *que al ponerse pone el* no-yo; *es decir, con prioridad del* yo— *y la interpretación de la realidad como* Tathandlung, *actividad o «hazana». Esta filosofía idealista alemana —Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel, también Jakobi—, junto con la* Escuela histórica, *constituye el primer estrato intelectual sobre el que Dilthey va a levantar su filosofía.*

*Por otra parte, Kierkegaard (1813-1855), que está condicionado por la filosofía alemana vigente en su tiempo —sobre todo el hegelianismo— y por la teología protestante, se revuelve contra el «pensamiento abstracto» y el intento de pensar la realidad* sub specie aeterni, *justamente porque deja fuera la* existencia, *es decir, el modo mismo de ser del hombre, incluso del pensador abstracto. «Porque el pensamiento abstracto es* sub specie aeterni, *se hace en él abstracción de lo concreto, temporal, del devenir de la existencia, de la angustia del hombre, situado en la existencia por un cruce de lo temporal y lo eterno.» Y luego añade: «Pensar abstractamente la existencia y* sub specie aeterni *significa suprimirla esencialmente... La existencia no puede*

(C) Véase especialmente *Die Anweisung zum seligen Leben.*

*ser pensada sin movimiento, y el movimiento no puede ser pensado* sub specie aeterni... *Pasa con la existencia como con el movimiento. Si los pienso los he abolido, y ya no los pienso. Así pudiera parecer correcto decir que hay una cosa que no se deja pensar: la existencia. Pero entonces subsiste la dificultad de que por el hecho de que quien piensa existe, la existencia se encuentra puesta al mismo tiempo que el pensamiento* (D)». *Kierkegaard subraya el carácter temporal, concreto y móvil de la existencia humana, y reprocha al hegelianismo, precisamente, esa «eternización» que antes señalábamos a propósito de la historia y del concepto de evolución. Sabidas son las repercusiones de este primer «existencialismo» del danés en el pensamiento de nuestro siglo: concretamente en Unamuno y —con otro alcance— en Heidegger. El momento de aprehensión de la vida que representa Kierkegaard, apenas recogido durante muchos años, vendrá en su hora a incorporarse a la filosofía.*

*Por último, en las décadas finales del siglo XIX realizan o inician su obra dos filósofos posteriores a Dilthey por la fecha de su nacimiento, pero que en rigor toman el problema en un estadio previo y anterior, y anteriores también cronológicamente a los últimos escritos diltheyanos, a aquéllos en que se logra cierta consistencia mental y una posesión efectiva, aunque deficiente, de los propios hallazgos. Son Nietzsche y Bergson. El primero, nacido en 1844, hace ahora un siglo, y cuya vida lúcida termina en 1889, es el descubridor —con antecedentes en Goethe y en Schopenhauer* (E)— *del* valor de la vida *en cuanto tal y de sus diversas posibilidades de nivel y, por consiguiente, de* realidad. *El segundo, que parte de la vida como algo* biológico, *va a tropezar desde luego con el tiempo vivo, en la forma concreta de* durée réelle, *y por esta vía va a descubrir el carácter de «quasi-creación», de alumbramiento de nuevas posibilidades, que tiene la vida. Todavía no se ha hecho el esfuerzo suficiente para averiguar de modo definitivo lo que se debe a Nietzsche y a Bergson en las cuestiones de que aquí tratamos. No es tampoco éste el momento de abordar el tema, pues sólo intento recordar, por vía de mera alusión, las etapas que es forzoso tener en cuenta para situar históricamente y hacer comprensible la filosofía diltheyana. Quede aquí, pues, intacto el problema.*

---

(D) Kierkegaard, *Post-scriptum no científico a las migajas filosóficas*, parte II, sección II, cap. III, § I.

(E) El que las *conclusiones* de Schopenhauer acerca del valor de la vida sean, en cierto modo, opuestas a las de Nietzsche, no obsta, naturalmente, al hecho de que ambos se muevan en la misma dimensión problemática y el segundo reciba del primero ese planteamiento de la cuestión. En un estudio detenido del tema habría que tener en cuenta la obra de Guyau (1854-1888) y la de Simmel (1858-1918).

*Si al llegar a este punto volvemos los ojos hacia las etapas apresuradamente recorridas, nos percataremos de que el descubrimiento —hasta aquí todavía impreciso y archideficiente— de la vida humana se ha hecho desde distintos puntos de vista, cada uno de los cuales ha captado una de sus dimensiones, hasta integrarse poco a poco una visión más amplia y sistemática de ella. En la filosofía francesa de la primera mitad del siglo XIX se aborda la realidad vital desde lo* psíquico, *y más concretamente desde el hecho del conocimiento. Este punto de vista lleva a reconocer la* dualidad *como carácter primario de la vida humana. Y sólo al intentar precisar el contenido efectivo de esa dualidad se descubre que no es una simple coexistencia, sino una dinámica tensión entre dos elementos cuyo ser sólo se constituye en su activa interdependencia. Desde una situación próxima a ésta, Gratry se desentiende un tanto del hecho de la dualidad para reparar ante todo en el carácter «sucesivo» e inacabado del ser humano, en su* hacerse *a lo largo de la vida y no estar nunca* ya hecho. *En cuanto a Fichte, llega por distinto camino —el primado de la razón práctica y la noción del yo puro— al descubrimiento de dimensiones análogas.*

*En otra dirección, Kierkegaard pone de relieve la finitud, concreción y temporalidad de la existencia. Los supuestos* religiosos *hacen que Kierkegaard toque la individualidad rigurosa del hombre y su destino estrictamente personal. La existencia aparece en él como la* mía, *la del hombre que cada uno es, en su concreta e insustituible mismidad. Al mismo tiempo, se siente la oposición entre este modo de ser y el abstracto, universal e intemporal del pensamiento filosófico al uso, y —frente al «racionalismo» omnímodo vigente en su tiempo— aparece la vaga conciencia de un* irracionalismo, *tan fecundo —en cuanto germen de una superación del deficiente racionalismo abstracto— como equívoco y peligroso —en la medida en que tiende a quedarse en mero irracionalismo y no a llevar a una idea superior y más honda de la razón—.*

*En Nietzsche surge la conciencia de valor y* estimación *—que encubre la evidencia, más profunda e interesante, de que a la vida le es propio un* sentido *esencial e intrínseco—, y a la vez se acentúa el interés por el individuo como tal, lo cual lleva aparejada una nueva atención por lo social y por la historia.*

*Y en Bergson, finalmente, junto a una comprensión del tiempo en sí mismo, en su propio ser peculiarísimo y móvil, como* duración *—no sólo como finitud y limitación, por comparación con la eternidad—, encontramos la interpretación de la vida desde la* biología, *en relación con la vitalidad universal, aunque tal vez a costa de un parcial olvido del sentido más auténtico —el personal y biográfico— de la vida* humana.

*Y llegamos a Dilthey. Sus intuiciones son más amplias, sutiles y*

*profundas que las de todos los pensadores mencionados. Sus medios de captación de la nueva realidad descubierta y, sobre todo, de conceptuación y expresión, son, como ha subrayado Ortega, tenues y sobre manera insuficientes. De una parte sus supuestos filosóficos generales, su situación histórica, y de otra la radical novedad de sus hallazgos, lo obligaron a dejar sólo insinuada su filosofía. Intentemos bosquejar un esquema mínimo de su posición, para hacer posible la comprensión del pensamiento diltheyano.*

## III La idea de la vida en Dilthey

*Guillermo Dilthey nació en 1833 y murió en 1911. Pertenece a una generación situada entre la de Gratry, Rosmini, Gioberti, Kierkegaard, y la de Brentano, Nietzsche y William James. Augusto Comte, nacido en 1798, era dos generaciones anterior; es decir, Dilthey recoge ya, no la* influencia *de Comte, sino su* vigencia *intelectual, lo cual es decisivo. A la misma generación de Dilthey pertenecen Hipólito Taine, Ernesto Renan, Spencer, Wundt, Federico Alberto Lange. Es la promoción positivista en la que empieza ya a filtrarse el descontento y que intenta evadirse, por diversos poros, de sus limitaciones; pero sólo Dilthey lo conseguirá, no sin permanecer en buena parte preso en el positivismo. Repárese, sin embargo, en la proximidad histórica que encontramos en Dilthey, a diferencia de sus compañeros de generación, tan remotos ya, a pesar de la extremada longevidad de Wundt, muerto casi ayer, en 1920. Esta dependencia del positivismo y su lucha con él condiciona la obra entera de Dilthey, como ocurre con la de los neokantianos.*

*Dilthey tiene una larga y variada tradición a la espalda; es un hombre de inmensa lectura, muy ocupado en cosas históricas y literarias: todo lo que había de entrar en su concepto de las ciencias del espíritu. En todo filósofo moderno resuena la historia entera de la filosofía, pero en Dilthey actúan especialmente los pensadores de la época moderna: los humanistas del Renacimiento, los hombres de la Reforma, Leibniz, los idealistas alemanes y todo el movimiento romántico: Goethe, Hölderlin, Novalis; sobre todo Schleiermacher; la Escuela histórica en bloque; y también Maine de Biran, Comte y, por supuesto, sus contemporáneos.*

*En la obra de Dilthey se unen y traban de modo peculiar la metafísica, la psicología y la historia; de manera tan sutil y poco explícita, que durante mucho tiempo no se ha advertido la presencia de la*

*primera y sólo se ha considerado su aportación capital a las dos últimas* (F). *Pero Dilthey no hizo, en sentido riguroso, ni una teoría de la vida, ni una doctrina histórica, ni un sistema. Lo que hizo fue menos y más: tomar contacto con la realidad de la vida, de un modo desusado y más pleno que nadie antes que él. Ortega dice que Dilthey «descubre la Idea de la vida».*

*Pero esta metáfora de descubrir, junto a su sentido directo de descubrir o des-velar, está cargada, para el hombre moderno, de reminiscencias marinas: parece que se trata de ver una nueva realidad —como un continente— desde lejos y hallar un camino o método hacia ella. Pero en rigor el descubrimiento de la vida y de la historia es como el del mar en que* ya *se está navegando. Todos los hombres viven en la historia, pero muchos no lo saben. Otros saben que su tiempo* será *histórico, pero no lo viven como tal. Dilthey nos trajo el* historismo, *que es desde luego una doctrina, pero antes un modo de ser: la* conciencia histórica, *tratando de quitarle al término conciencia su matiz intelectualista y doctrinal. Hoy, plenamente sumergidos en este historismo, nos cuesta trabajo darnos cuenta de la novedad de ese descubrimiento. Tenemos conciencia de estar en un tiempo determinado, destinado a pasar como los demás, a ser superado por otro. Tenemos capacidad de transmigrar a otras épocas, y vivimos desde luego en un mundo constituido* directamente *por la temporalidad. Ante una cosa cualquiera, necesitamos su fecha, su inserción en la historia, y sin ella no la entendemos. Todo se nos da incluso en una circunstancia histórica; nuestra visión de una ciudad, por ejemplo, no es la inmediata de lo* presente, *sino que nos aparece como una acumulación de estratos temporales, como un «resultado» histórico, en el que el pasado pervive y que a su vez está cargado de futuro.*

*Para Dilthey, esto tiene una relación estrecha con el escepticismo que provoca el antagonismo de las ideas y los sistemas. La actitud de espíritu en que nosotros vivimos excluye todo lo* definitivo; *no creemos zanjar para siempre ninguna cuestión, sino decir sobre ella la palabra que nos corresponde a nuestro tiempo, y que está destinada a ser superada o corregida por el tiempo futuro. La visión de la historia en Dilthey es «un inmenso campo de ruinas». Recuérdese que no siempre ha acontecido así. Ha habido largas épocas en que el hombre contemplaba muchas cosas aparte del tiempo, como dotadas de cierta validez intemporal: es el caso de todos los clasicismos. Pero aun en las edades menos serenas y seguras, y precisamente en las que significaban una ruptura con las normas anteriores, se afirmaba el presente como* lo nuevo *y al mismo tiempo como* lo válido *sin más restricción.*

---

(F) Véase Ortega, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida.*

*Frente a la historia como repertorio de errores aparecía el presente como su rectificación y eliminación. Ahora se siente la caducidad peculiar de lo histórico, pero al mismo tiempo la inclusión en esa historia del momento en que se vive. A cada nombre humano tenemos que agregarle, para entenderlo, las dos fechas que limitan su vida, y anticipamos ya en nosotros mismos la segunda aún incierta, sustituida por una interrogante. Nunca como ahora ha vivido el hombre su vida como la efectiva realidad de los* días contados. *Y eso es la historia.*

*Todas las fases finales de una época reviven una actitud análoga —al menos en apariencia—: es lo que ocurre al hombre cuando tiene un largo pasado más o menos sabido a su espalda. Pero en nuestro tiempo esto adquiere caracteres de una radicalidad desconocida. En primer lugar, porque el enorme desarrollo de la historia desde fines del siglo XVIII y la ampliación del horizonte vital conocido han dado al hombre contemporáneo la evidencia de poseer un pasado de gran magnitud, que gravita sobre él* en cuanto pasado *—no como* tradición— *y por eso precisamente tiene magnitud y no es lo «inmemorial». Recuérdese, porque es sintomática, la frase con que comienza el cadernal Newman su famoso tratado sobre* Desenvolvimiento del dogma: *«El cristianismo ha existido en este mundo tiempo suficiente para que se nos permita hablar de él como de un hecho en la historia del mundo.» Pero sobre todo, en segundo lugar, porque nuestro tiempo descubre que el que cambia es* el hombre mismo. *No sólo el hombre está en la historia, no sólo* tiene *historia, sino que* es *historia; la historicidad afecta al mismo ser del hombre* (G).

*Ahora bien, todo hombre histórico tiene lo que llama Dilthey una* Weltanschauung, *una idea o concepción del mundo, que no es primariamente una construcción mental. La filosofía, la religión, el arte, la ciencia, las convicciones políticas, jurídicas o sociales, son elementos, ingredientes o manifestaciones de la idea del mundo; pero ésta, como tal, es algo previo y anterior, que tiene como supuesto general la realidad de la vida misma: la última raíz de la concepción del mundo —dice Dilthey— es la vida. Y esta vida no puede entenderse sino* desde sí misma; *el conocimiento no puede retroceder* por detrás de la vida. *Por esto su método va a ser* descriptivo *y* comprensivo, *no* explicativo *y* causal, *y su forma concreta será la interpretación o* hermenéutica *—uno de los más fecundos temas de Dilthey—. De este modo renueva el sentido de la psicología de su tiempo, a la vez que el de la ciencia histórica.*

*Dilthey descubre la vida en su dimensión histórica; los demás pun-*

---

(G) *Gerade so wie Natur bin ich Geschichte. (Briefwechsel,* 71.)—*Der Mensch ist ein Geschichtliches. (G. S.,* VII, 291.)

*tos de vista que hemos visto aparecer en la tradición anterior están presentes en él, pero de modo secundario. La vida es en su propia sustancia historia* (H). *Por otra parte, Dilthey suele tomar la vida como una totalidad, no primariamente como la vida individual de cada uno. La vida está difundida por el mundo en muchos cursos, como un caudal de aguas, y así hay en ella una multitud de formas* (I). *La vida es una parte de la* vida en general (J). *Este es precisamente el problema que se le planteará cuando trate de profundizar en la estructura misma de la vida.*

*Porque la realidad vital no se le presenta como un «mundo» de cosas y personas, sino como un complejo o interdependencia* (Zusammenhang) *de* relaciones vitales. *Cada «cosa» es sólo propiamente un ingrediente o elemento de nuestra vida, que la condiciona y adquiere en ella su sentido, en función de la totalidad. El mundo no es sino correlato del* mismo; *y, a la inversa, el* mismo *no existe nunca sin esto otro, a saber el* mundo (K).

*La vida se presenta al hombre como un* enigma *que pide* comprensión. *Ante el hecho de la muerte, sobre todo, que es la incomprensibilidad suma, el hombre intenta buscar representaciones imaginativas que hagan comprensible esa nueva realidad. De esta actitud extrañada y de la reacción a ella surge un temple vital —los más extremos son el optimismo y el pesimismo ante la vida—, que condiciona la concepción del mundo. Dilthey tendrá que hacer una tipología de las concepciones del mundo, como posibilidad intelectual de aprehender la realidad de la vida. Pero esta acitud tiene aún algunos supuestos.*

*Dilthey recoge la herencia positivista. De la filosofía de Comte le vienen dos ideas muy importantes: la primera es que la filosofía anterior ha sido* parcial, *y en esto consiste su error, en no tomar la realidad íntegra tal cual es; la segunda, que la metafísica es imposible, y sólo queda lugar para las ciencias* positivas. *Pero Dilthey agrega su propia genialidad a estas dos ideas recibidas, hasta el punto de que altera esencialmente su sentido, si bien conserva un lastre erróneo de la segunda de ellas.*

*«La* idea fundamental de mi filosofía *—escribe Dilthey* (L)*— es que hasta ahora el filosofar no se ha fundado nunca todavía en la ex-*

---

(H) *Leben... ist seinem Stoffe nach eins mit der Geschichte... Geschichte ist nur das Leben, aufgefasst unter dem Gesichtspunkt des Ganzen der Menschheit, das einen Zusammenhang bildet. (G. S.*, VII, 256).

(I) Véanse las observaciones de Bollnow, *Dilthey*, 31 y ss.

(J) *G. S.*, VII, 359.

(K) *G. S.*, VIII, 17-18.

(L) Véase en el texto el trabajo así titulado y las notas correspondientes.

*periencia total, plena, sin mutilaciones, por tanto, en la realidad entera y completa.» El positivismo, que creía tomar la realidad como es, se hacía culpable de abstracción, al reducir arbitrariamente lo real a lo dado empíricamente; es decir, no era* positivo. *Dilthey, en cambio, pretende serlo. Pero advierte desde luego que la inteligencia no es una facultad aislada y «absoluta», sino «un proceso en la evolución del género humano», y existe como realidad sólo en la «totalidad de la naturaleza humana». Y agrega Dilthey: «La filosofía, así entendida, es la ciencia de lo real.» El saber, por otra parte, no agota la realidad. En todo lo conocido queda un último reducto inescrutable e inefable; no es posible una penetración exhaustiva y absoluta de la mente en lo real, sino sólo una «comprensión» que no excluye la parcial impenetrabilidad. Esta limitación del conocimiento viene reforzada por el historismo diltheyano: todas las visiones que se dan en la historia son verdaderas —o pueden serlo—, pero ninguna es* la *verdad, porque todas son parciales; ninguna agota la realidad, y su error es* pretender suplantarla, *erigirse en absolutas y únicas. Dilthey rechaza todo absolutismo del intelecto y encuentra en la historia la superación del escepticismo que la historia misma había provocado. La pretensión de absoluta validez es la que hace que la historia de los sistemas sea un «campo de ruinas»; suprimida esta pretensión, queda su parcial verdad, históricamente condicionada.*

*Pero Dilthey, de modo positivista, identifica sin más la metafísica con la pretensión de un conocimiento absoluto y universalmente válido. Por eso la declara imposible, y busca sólo la tipología de las ideas del mundo como medio de penetrar en la realidad de la vida. Frente a la tendencia positivista a unificar el método de la ciencia toda, reduciéndolo al de la ciencia natural, Dilthey hace valer la peculiaridad irreductible de las ciencias de la vida o del espíritu, y postula una* crítica de la razón histórica. *El método del conocimiento diltheyano parte de la percatación de sí mismo o* autognosis, *pasa a la* hermenéutica *o interpretación de la vida ajena, de la vida del prójimo, y termina en el conocimiento de la naturaleza: de lo más próximo —nosotros mismos— a lo más lejano. Este es el más fecundo hallazgo de Dilthey: su postulado de la* razón histórica *y su método hermenéutico* (M). *Pero conviene salir al paso de un error.*

*Cuando —en España y en 1944— se oye esa expresión* razón histórica, *se propende a volcar sobre ella una significación que se nos ha hecho más o menos familiar, pero que no coincide con la que tiene en los textos diltheyanos. Más aún, la significación de ese término en Or-*

(M) Me remito una vez más al ensayo de Ortega citado en la nota (F), que es hasta hoy el instrumento más eficaz para penetrar en la comprensión de Dilthey. Véase también el trabajo de P. Laín Entralgo, *Dilthey y el método de la historia.*

*tega es la que nos permite una cabal intelección de lo que Dilthey apunta —con la única condición, naturalmente, de no confundir las dos cosas—.*

*La reacción habitual en el siglo XIX ante el descubrimiento de que la vida es una realidad distinta de las cosas, constituida por constante fluidez y movilidad y radicalmente temporal, es el* irracionalismo. *Pues bien, Dilthey —y aquí estriba su genialidad— postula, supuesto el fracaso de la* razón pura *aplicada a la vida y a la historia, una nueva forma de razón, más amplia, que no excluya lo histórico; es decir, intenta* aplicar *la razón a la historia, eliminando, por supuesto, la pretensión de absolutividad; esta es la razón histórica diltheyana, que acaba por considerar* suprahistóricas *las concepciones del mundo y* en esa medida *—repárese bien— no sabe* dar razón *de ellas* (N).

*Pues bien, lo que entiende Ortega por razón histórica es algo mucho más profundo y radical. No se trata de una* aplicación *de la razón, tal como se la ha entendido hasta ahora, a los* temas *históricos y vitales; ni siquiera basta con decir que la razón se da en la vida y es función de ella.* Es la historia misma quien es razón, *razón en un sentido, naturalmente, nuevo. La* razón vital *no es simplemente la razón adjetivada de un modo más o menos certero: es la razón extraída de la vida misma, es decir, es la vida en su función de hacernos aprehender intelectualmente la realidad. La mala intelección nace de no pensar con rigor y seriamente los términos usados, de no iluminar el sentido de las expresiones razón histórica o razón vital con el del término razón* viviente, *tan usado también por Ortega, en el cual se ve que la vida afecta rigurosamente a la razón, la constituye, y no es algo secundario y derivado.*

*Para referirme aquí sólo a textos impresos, recuérdense las palabras de Ortega en el capítulo IX de* Historia como sistema (O): *«Para mí es razón, en el verdadero y riguroso sentido, toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad, por medio de la cual topamos con lo trascendente.» Y luego: «Hasta ahora, la historia era lo contrario de la razón. En Grecia, los términos razón e historia eran contrapuestos. Y es que hasta ahora, en efecto, apenas se ha ocupado nadie de buscar en la historia su sustancia racional. El que más, ha querido llevar a ella una razón forastera, como Hegel, que inyecta en la historia el formalismo de su lógica, o Buckle, la razón fisiológica y física. Mi propósito es estrictamente inverso. Se trata de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha de enten-*

(N) Para ver el alcance de la razón histórica en Dilthey, consúltese el capítulo *Leben und Vernunft* del libro de Bollnow citado en la nota (I).

(O) Impreso por primera vez en inglés en 1935; en español, en 1941; 2.ª edición, 1942, págs. 73 y 78-79.

*derse en todo su vigor la expresión "razón histórica". No una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente,* lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón, *la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías.» «Hasta ahora, lo que había de razón no era histórico, y lo que había de histórico no era racional. La razón histórica es, pues,* ratio, logos, *riguroso concepto.» «La razón histórica... no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el* fieri *de que proviene:* ve *cómo se hace el hecho.»*

*Se ve, pues, lo que desde Dilthey se ha avanzado, lo que en Dilthey no había* ni podía haber. *Queda lo que efectivamente había y, más aún, lo que la filosofía posterior a él ha hecho que en Dilthey efectivamente hubiera. Desde nuestros supuestos, y en posesión —gracias a una mínima hermenéutica— de un vaguísimo esquema de los suyos, podemos intentar la comprensión de la excepcional obra diltheyana.*

*JULIÁN MARÍAS*

*Madrid, junio de 1944.*

# LOS TIPOS DE VISION DEL MUNDO Y SU DESARROLLO EN LOS SISTEMAS METAFISICOS[1, 2]

[1] El título original es, como se ha indicado, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen.* Se publicó este trabajo por primera vez en 1911, en un volumen titulado *Weltanschauung, Philosophie und Religion* (Verlag Reichl). He seguido el texto del volumen VIII de las obras completas, páginas 73-118. En esta edición, preparada por Groethuysen, se imprimen después una serie de adiciones y complementos manuscritos a este estudio, tomados de los escritos póstumos de Dilthey.

[2] Wilhelm Dilthey nació en 1833 y murió en 1911. Profesor en la Universidad berlinesa desde 1882, tuvo gran notoriedad y prestigio. Su obra, de apariencia histórica y psicológica, ha tardado en ejercer el influjo que a su calidad y acierto corresponde. Sólo en parte fue publicada en vida de su autor. Las dos únicas obras extensas suyas son la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* («Introducción a las ciencias del espíritu») y *Das Erlebnis und die Dichtung* («La vivencia y la poesía»). La mayoría de los escritos de Dilthey son estudios monográficos y ensayos, cuando no apuntes y notas provisionales. Recientemente se han editado en Alemania sus obras completas (*Gesammelte Schriften* B. G. Teubner, Leipzig y Berlín), con prólogos y notas, que recogen minuciosamente los escritos, incluso fragmentarios, del gran filósofo. A esta edición se refieren casi siempre las citas y alusiones.

Aparte de las obras citadas, las más importantes de Dilthey son: *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert* («Interpretación y análisis del hombre en los siglos XV y XVI), *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert* («El sistema natural de las ciencias del espíritu en el siglo XVII»), *Leibniz und sein Zeitalter* («Leibniz y su época»), *Friedrich der Grosse und die deutsche Aufklärung* («Federico el Grande y la Ilustración alemana»), *Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt* («El siglo XVIII y el mundo histórico»), *Die Jugendgeschichte Hegels* («La historia juvenil de Hegel»), *Über des Studium der Geschichte der Wissens-*

*chaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* («Sobre el estudio de la historia de las ciencias del hombre, la sociedad y el Estado»), *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht* («Contribuciones a la solución del problema del origen de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior y de su justificación»), *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* («Ideas sobre una psicología descriptiva y analítica»), *Das Wesen der Philosophie* («La esencia de la filosofía»), *Das geschichtliche Bewusstsein und die Weltanschauungen* («La conciencia histórica y las concepciones del mundo»), y las dos aquí traducidas: *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* («Los tipos de visión del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos») y *Zur Weltanschauungslehre* («Teoría de las concepciones del mundo»). También tiene gran interés filosófico el *Briefwechsel zwischen Wilthelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg, 1877-1897* («Correspondencia entre Guillermo Dilthey y el conde Pablo Yorck de Wartenburg, 1877-1897»).

Entre los escritos sobre Dilthey merecen consultarse: G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (1930) —también su largo *Vorbericht* al frente del tomo V de las *Gesammelte Schriften*—; A. Degener, *Dilthey und das Problem der Metaphysik* (1933); J. Ortega y Gasset, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (1936) —incluido en *Teoría de Andalucía*—; J. Höfer, *Vom Leben zur Wahrheit* (1936); O. F. Bollnow: *Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie* (1936).

# Introducción
# SOBRE EL ANTAGONISMO DE LOS SISTEMAS

## 1

Entre los motivos que alimentan siempre de nuevo el escepticismo, uno de los más eficaces es la anarquía de los sistemas filosóficos. Entre la conciencia histórica de su ilimitada multiplicidad y la pretensión de cada uno de ellos a la validez universal hay una contradicción, que fomenta el espíritu escéptico más que cualquier argumentación sistemática. Ilimitada, caótica es la multitud de sistemas filosóficos que quedan detrás de nosotros y se extienden a nuestro alrededor. En todos los tiempos, desde que existen, se han excluido y combatido recíprocamente. Y no se vislumbra ninguna esperanza de que pudiera lograrse entre ellos una decisión.

La historia de la filosofía confirma este efecto del antagonismo de sistemas filosóficos, opiniones religiosas y principios morales sobre el incremento del escepticismo. La lucha de las más antiguas explicaciones griegas del universo fomentó la filosofía de la duda en la época de la ilustración helénica. Cuando las campañas de Alejandro y la unión de diversos pueblos en imperios mayores pusieron ante los ojos de los griegos las diferencias de las costumbres, de las religiones, de los modos de entender la vida y el mundo, se constituyeron las escuelas escépticas y extendieron sus actividades disolventes aun

a los problemas de la teología —el mal y la teodicea, el conflicto entre la personalidad de la Divinidad y su infinitud y perfección— y a las opiniones sobre el fin moral del hombre. También el sistema de creencias de los pueblos europeos modernos y su dogmática filosófica fueron seriamente quebrantados en su validez universal desde la época en que, en la corte de Federico II Hohenstaufen, mahometanos y cristianos compararon mutuamente sus convicciones, y la filosofía de Averroes y Aristóteles entró en el horizonte de los pensadores escolásticos. Y desde que la antigüedad renació de nuevo, los escritores griegos y romanos fueron comprendidos en sus motivos reales y la era de los descubrimientos hizo conocer de un modo creciente la multitud de los climas, de los pueblos y de sus mentalidades en nuestro planeta, desapareció totalmente la seguridad de los hombres en las convicciones hasta entonces firmemente delimitadas. Hoy son consignadas cuidadosamente por los viajeros las más diversas formas de creencia; los grandes y poderosos fenómenos de las convicciones religiosas y metafísicas, entre los sacerdotes del Oriente, en los Estados griegos, en la cultura árabe, son registrados y analizados por nosotros.

Volvemos los ojos sobre un inmenso campo de ruinas de tradiciones religiosas, afirmaciones metafísicas, sistemas demostrados: posibilidades de toda índole para fundamentar científicamente, expresar poéticamente o proclamar religiosamente la conexión de las cosas, ha ensayado y probado unas tras otras el espíritu humano durante muchos siglos, y la investigación histórica, metódica y crítica estudia cada fragmento, cada residuo de esta larga labor de nuestra especie. Cada uno de estos sistemas excluye al otro, cada uno refuta al otro, ninguno es capaz de demostrarse; nada encontramos en las fuentes de la historia de aquella pacífica conversación en la *Escuela de Atenas*, de Rafael, que fue la expresión de la tendencia ecléctica de aquellos días. De este modo, la contradicción entre la conciencia histórica creciente y la pretensión de validez universal de las filosofías se ha hecho cada vez más áspera, cada vez más general la actitud de una placentera curiosidad frente a nuevos sistemas filosóficos, sea cualquiera el público que puedan reunir alrededor y el tiempo que puedan conservarlo[3].

---

[3] Dilthey aborda desde el comienzo el problema que plantea una nueva realidad —la conciencia histórica—, que en él alcanza su plenitud. El conocimiento del pasado y de las incontables soluciones que éste ha propuesto a los temas permanentes del hombre engendra una modalidad de escepticismo, que se ha solido llamar —así en el siglo XVII— «pirronismo histórico». Sin hablar de los pensadores que hacen, más o menos, profesión de escépticos —Montaigne, Charron, Sánchez, Bayle—, el eco de ese pirronismo aparece, en la inauguración de la modernidad, en el comienzo de la filo-

## 2

Pero mucha más hondura que las conclusiones escépticas de la oposición de opiniones humanas alcanzan las dudas que han nacido del progresivo desarrollo de la conciencia histórica. Un tipo «hombre» concluso, dotado de determinado contenido, constituía el supuesto predominante del pensamiento histórico de los griegos y romanos. También servía de base a la doctrina cristiana del primero y el segundo Adán, del Hijo del Hombre. En el mismo supuesto se apoyaba igualmente el sistema naturalista del siglo XVI. Descubrió en el cristianismo un paradigma abstracto y permanente de la religión: la teología natural; abstrajo la teoría del derecho natural de la jurisprudencia romana, y de la creación artística griega, un modelo del gusto. Así, según este sistema naturalista, en todas las diversidades históricas estaban contenidas formas fundamentales, constantes y universales, de ordenaciones sociales y jurídicas, de fe religiosa y de moralidad.

El método consistente en derivar algo común de la comparación de las formas vitales históricas, en sacar de la multiplicidad de costumbres, principios jurídicos y teologías un derecho natural, una teología natural y una moral racional, mediante el concepto de un tipo supremo de los mismos —un procedimiento que se había desarrollado desde Hipias por medio de la Stoa y a través del pensamiento romano—, dominaba todavía el siglo de la filosofía constructiva. La disolución de este sistema natural fue iniciada por el espíritu analítico del siglo XVIII. Partió de Inglaterra, donde la más libre contemplación de formas de vida, costumbres y mentalidades bárbaras y extrañas coincidía con teorías empiristas y la aplicación del método analítico a la teoría del conocimiento, la moral y la estética. Este espíritu fue trasplantado a Francia por Voltaire y Montesquieu. Hume y D'Alembert, Condillac y Destutt de Tracy veían en el haz de impulsos y asociaciones como el que concebían al hombre ilimitadas posibilidades para producir las más variadas formas bajo el influjo de la diversidad del clima, de costumbre y de educación. La expresión clá-

---

sofía cartesiana. Esta actitud ha revivido siempre que el hombre ha tomado contacto con muchas y diversas opiniones. Pero la *conciencia histórica* es algo más, porque en ella no sólo actúa la *pluralidad* de opiniones y soluciones, sino la existencia *histórica* de éstas. El hombre se siente historizado, inmerso en la corriente temporal del acontecer, condicionado por ella. Se ve concluso y pretérito ya mientras vive, adscrito a una fecha y en cierto modo constituido por ella. Esta es la emoción más honda del hombre contemporáneo. Pero a la vez, como veremos a lo largo de este libro, esa misma radicalidad histórica del pirronismo permitirá una superación de él, mucho más profunda y eficaz que los intentos anteriores, porque hace pie en la misma realidad movediza de la historia.

sica de este punto de vista histórico fueron la *Historia natural de la religión*, de Hume, y sus *Diálogos sobre la religión natural*. Y de los trabajos de este siglo XVIII surgió ya entonces la idea de la evolución, que había de dominar el XIX. Desde Buffon hasta Kant y Lamarck se adquirió el conocimiento de la evolución de la tierra, de la sucesión en ella de diversas formas de vida. Por otra parte, se perfeccionó, en trabajos que hicieron época, el estudio de los pueblos cultos, y estos trabajos aplicaban en todas partes, desde Winckelmann, Lessing y Herder, la idea de evolución. Por último, en el estudio de los pueblos primitivos se logró el miembro intermedio entre la teoría de la evolución desde el punto de vista de las ciencias naturales y los conocimientos de la evolución histórica, que estaban fundados en la vida estatal, la religión, el derecho, las costumbres, la lengua, la poesía y la literatura de los pueblos. Así pudo entonces aplicarse el punto de vista histórico evolutivo al estudio de toda la evolución natural e histórica del hombre, y el tipo «hombre» se disolvió en este proceso evolucionario.

La teoría de la evolución que se originó así está ligada necesariamente al conocimiento de la relatividad de toda forma de vida histórica. Ante la mirada que abarca la tierra y todo el pasado desaparece la validez absoluta de cualquier forma particular de vida, organización, religión o filosofía[4]. De este modo, el desarrollo de la conciencia histórica destruye, de un modo aún más profundo que la contemplación del antagonismo de los sistemas, la creencia en la validez universal de cualquiera de las filosofías que han intentado expresar de un modo concluyente la complexión del universo mediante una complexión de conceptos. La filosofía no ha de buscar en el mundo, sino en el hombre, la coherencia interna de sus conocimientos. La vida vivida por los hombres: comprender esto es la voluntad del hombre actual[5]. La multitud de los sistemas que intentaron aprehender la conexión del mundo está ahora en manifiesta relación con la vida;

---

[4] Es la expresión más tajante y extrema del historismo. Nos puede parecer exagerada y, desde luego, menesterosa de justificación. Pero para entenderla rectamente conviene no olvidar que todas las realidades, aun las que por su índole propia hayan de tener un núcleo «absoluto» y suprahistórico, quedan afectadas por la historicidad en cuanto se refieren al hombre, en cuanto se dan en la vida humana. Por esto es cierto que ninguna *forma particular* —es lo que dice Dilthey— tiene absoluta validez.

[5] Aparece en Dilthey, formulado del modo más claro, el tema de la filosofía como comprensión de la *vida humana*. Esta es su gran cuestión. La frase anterior, que alude al *hombre* como fundamento de la coherencia de los conocimientos, en lugar del *mundo*, podría parecer subjetivismo; en rigor no es así. Hay que guardarse de proyectar sobre los términos de Dilthey, en quien se inicia un nuevo clima filosófico, la significación que les han adherido otras formas de pensamiento. El contexto muestra que en Dilthey se trata de interpretar y entender la realidad *desde la vida humana*, y superar así la antinomia de los sistemas «absolutos» y opuestos.

es una de las más importantes e instructivas creaciones suyas, y así el mismo desarrollo de la conciencia histórica, que ha hecho una labor tan destructora en los grandes sistemas, nos será utilísimo para superar la áspera contradicción entre la pretensión de validez universal en cada sistema filosófico y la anarquía histórica de estos sistemas.

# Capítulo 1
# VIDA Y VISION DEL MUNDO

## 1 La vida

La última raíz de la visión del mundo es la vida. Esparcida sobre la tierra en innumerables vidas individuales, vivida de nuevo en cada individuo y conservada —ya que como mero instante del presente escapa a la observación— en la resonancia del recuerdo; más comprensible, por otra parte, en toda su hondura de inteligencia e interpretación, tal como se ha objetivado en sus exteriorizaciones, que en toda percatación y aprehensión del propio vivir, la vida nos está presente en nuestro saber en innumerables formas, y muestra, sin embargo, en todas partes los mismos rasgos comunes. Entre sus diversas formas hago resaltar *una*. No trato de explicar ni de clasificar; meramente describo la situación que todos pueden observar en sí mismos. Cada pensamiento, cada acto interno o externo se presenta como una punta de condensación y tiende hacia adelante. Pero también experimento un estado interno de reposo; es sueño, juego, esparcimiento, contemplación y ligera actividad: como un fondo de la vida. En ella aprehendo a los demás hombres y las cosas no sólo como realidades que están conmigo y entre sí en una conexión causal; parten

de mí relaciones vitales hacia todos lados; me refiero a hombres y cosas, tomo posición frente a ellos, cumplo sus exigencias respecto a mí y espero algo de ellos. Unos me hacen feliz, dilatan mi existencia, aumentan mi energía; los otros ejercen sobre mí una presión y me limitan. Y dondequiera que la determinación de la orientación individual que impulsa hacia adelante deja al hombre espacio para ello, observa y siente estas relaciones. El amigo es para él una fuerza que eleva su propia existencia; cada miembro de la familia tiene un puesto determinado en su vida, y todo lo que lo rodea es entendido por él como vida y espíritu que se han objetivado allí. El banco delante de la puerta, el árbol umbrío, la casa y el jardín tienen en esta objetivación su esencia y su sentido. Así crea la vida desde cada individuo su propio mundo[6].

## 2 La experiencia de la vida

De la reflexión sobre la vida nace la experiencia vital. Los acontecimientos individuales que provoca el haz de impulsos y sentimientos en nosotros, al encontrarse con el mundo circundante y el destino, se reúnen en ella en un saber objetivo y universal. Como la naturaleza humana es siempre la misma, también los rasgos de la experiencia vital son comunes a todos[7]. La caducidad de las cosas humanas, y en medio de ella nuestra capacidad de gozar de la hora; en naturalezas enérgicas, o bien limitadas, una tendencia a superar esa caducidad mediante la constitución de una firme armadura de su existencia, y en naturalezas más delicadas o cavilosas, la insatisfacción en ella y el ansia de algo verdaderamente perdurable en un mundo

---

[6] Dilthey supera el punto de vista de las «cosas» como tales, como realidades que tienen una consistencia determinada y ciertas relaciones entre sí, para entenderlas *vitalmente*, en función de la totalidad que es la vida. Cada cosa aparece así referida a la vida, en la que tiene un puesto y un papel preciso. El *mundo* no es simplemente un mundo de cosas, sino el mundo en el que se vive; tiene, pues, un carácter *vital* y *circunstancial*, definido por el individuo *para* quien es mundo.

[7] Aquí aflora el grave problema de la *naturaleza* humana. En cierto sentido, para Dilthey el hombre no tiene propiamente naturaleza, sino sólo *historia*. Pero sería excesivo negar la existencia de una estructura común a los hombres todos, aunque ésta no tenga el carácter de la naturaleza física o incluso biológica. Para Dilthey, no sólo el hombre *está* en la historia, sino que *es* historia; ahora bien, esto no excluye la presencia en él —como en la historia misma— de un mínimo esquema *universal*, que permitirá, por ejemplo, la formulación de *leyes* —biográficas, sociológicas, históricas—. Véase Ortega, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, cap. V.

invisible; el progresivo poder de las pasiones, que crean como un sueño imágenes fantásticas, hasta que la ilusión se disuelve en ellas. Así se perfila de diversos modos la experiencia de la vida en los individuos. Su fondo común en todos lo constituyen las intuiciones del poder del azar, de la corruptibilidad de todo lo que poseemos, amamos o bien odiamos y tememos, y de la constante presencia de la muerte, que determina de modo omnipotente para cada uno de nosotros la significación y el sentido de la vida.

En la cadena de los individuos se origina la experiencia general de la vida. Por la repetición regular de las experiencias particulares se forma en la convivencia y la sucesión de los hombres una tradición de expresiones de ellas, y éstas adquieren en el curso del tiempo cada vez mayor precisión y seguridad. Su seguridad se funda en el número siempre creciente de los casos de los que inferimos, en la subordinación de los mismos a generalizaciones ya existentes y en la comprobación constante. Y también cuando, en un caso particular, los principios de la experiencia de la vida no adquieren expresamente conciencia, actúan en nosotros. Todo lo que nos domina como costumbre, uso, tradición, se funda en tales experiencias vitales. Pero siempre, tanto en las experiencias individuales como en las generales, el modo de certeza y el carácter de la formulación de las mismas es totalmente distinto de la validez universal científica. El pensamiento científico puede examinar el método en que se basa su seguridad, y puede formular y fundamentar exactamente sus proposiciones; el origen de nuestro saber acerca de la vida no puede examinarse así, y no pueden trazarse fórmulas fijas de él.

Entre estas experiencias vitales se cuenta también el sistema permanente de relaciones en que está ligada la mismidad del yo con otras personas y los objetos externos. La realidad de este *mismo*, de las personas extrañas, de las cosas que nos rodean y las relaciones regulares entre ellos forman la armazón de la experiencia vital y de la conciencia empírica que en ella se constituye. El yo, las personas y las cosas en torno pueden llamarse los factores de la conciencia empírica, y ésta consiste en las relaciones mutuas de esos factores. Y sean cualesquiera los procedimientos que pueda emplear el pensamiento filosófico, en los que abstraiga de los factores particulares o de sus relaciones, siguen siendo los supuestos determinantes de la vida misma, indestructibles como ésta e inalterables por ningún pensamiento, puesto que están fundados en la experiencias vitales de innumerables generaciones. Entre estas experiencias vitales, que fundan la realidad del mundo exterior y mis relaciones con él, las más importantes son las que limitan mi existencia, ejercen sobre ella una presión que no puedo eliminar, que frenan mis intenciones de un modo inesperado y que no puede alterarse. La totalidad de mis inducciones, la

suma de mi saber se basan en estos supuestos, fundados en la conciencia empírica.

## 3 El misterio de la vida

De las cambiantes experiencias vitales surge, para la inteligencia que se dirige a la totalidad, la faz de la vida, llena de contradicciones, a la vez vitalidad y ley, razón y arbitrariedad, que muestra siempre nuevos aspectos, y esto de un modo acaso claro en lo particular, en conjunto, perfectamente enigmático. El alma intenta reunir en una totalidad las relaciones vitales y las experiencias fundadas en ellas, y no puede hacerlo. El centro de todas las incomprensibilidades son la generación, el nacimiento, el desarrollo y la muerte. El viviente sabe de la muerte y, sin embargo, no puede comprenderla. Desde la primera mirada sobre un muerto, la muerte es inconcebible para la vida, y en esto se funda, ante todo, nuestra posición ante el mundo como ante algo otro, extraño y temible. Así, el hecho de la muerte obliga a representaciones imaginativas que tienden a hacer comprensible ese hecho; la creencia en los muertos, la veneración de los antepasados, el culto de los difundos engendran las ideas fundamentales de la creencia religiosa y de la metafísica. Y la extrañeza de la vida aumenta al experimentar el hombre en la sociedad y en la naturaleza la lucha permanente, la constante aniquilación de una criatura por otra, la crueldad de lo que impera en la naturaleza. Surgen extrañas contradicciones, que en la experiencia de la vida adquieren conciencia, cada vez con mayor energía y nunca se resuelven: la caducidad universal y nuestra voluntad de algo firme, el poder de la naturaleza y la independencia de nuestra voluntad, la limitación de cada cosa en el tiempo y en el espacio, y nuestra capacidad de rebasar todo límite. Estos misterios han preocupado tanto al sacerdote egipcio o babilonio como hoy al sermón del eclesiástico cristiano, a Heráclito y a Hegel, al Prometeo de Esquilo tanto como al Fausto de Goethe.

## 4 Ley de formación de las ideas del mundo

Cualquiera fuerte impresión hace patente al hombre la vida por uno de sus lados peculiares; entonces el mundo aparece bajo una nueva iluminación; al repetirse y enlazarse tales experiencias, se originan

nuestros estados de ánimo o temples frente a la vida. Partiendo de un orden vital, adquiere la vida entera un matiz e interpretación en las almas afectivas o cavilosas: nacen los temples universales. Cambian, porque la vida muestra al hombre aspectos siempre nuevos; pero en los diversos individuos predominan ciertos temples vitales, según su peculiaridad. Unos adhieren a las cosas sólidas, sensibles, y viven en el goce del día; otros persiguen, a través del azar y el destino, grandes fines, que dan perduración a su existencia; hay naturalezas difíciles que no soportan la caducidad de lo que aman y poseen, y a quienes ha de parecer la vida sin valor y como tejida de vanidades y sueños, o que buscan más allá de esta tierra algo perdurable. Entre los grandes temples vitales, los más generales son el optimismo y el pesimismo. Pero se especifican en múltiples matices. Así parece el mundo, al que lo considera como espectador, extraño, un espectáculo abigarrado y fugaz; por el contrario, para el que orienta su vida según un proyecto vital bien ordenado, el mismo mundo es íntimo, doméstico: está en él con pie firme y se siente perteneciente a él.

Estos temples vitales, los innúmeros matices de la actitud ante el mundo, forman el estrato inferior del desarrollo de las visiones del mundo. En ellos se realizan luego, en virtud de las experiencias vitales en que alcanzan su eficacia las múltiples relaciones vitales de los individuos con el mundo, los intentos de solución del enigma de la vida. Precisamente en sus formas superiores se hace especialmente válido *un* método: la comprensión de un algo dado inconcebible por medio de otro más claro. Lo claro se convierte en medio de intelección o fundamento explicativo de lo inconcebible. La ciencia analiza, y entonces desarrolla en las situaciones homogéneas así aisladas sus relaciones generales; la religión, la poesía y la metafísica originaria expresan la significación y el sentido del todo. Aquélla conoce, éstas comprenden. Una interpretación semejante del mundo, que aclara su ser múltiple mediante algo más simple, germina ya en la lengua y se desarrolla en la metáfora como sustitución de una intuición por otra afín, que la hace en algún sentido más evidente; en la personificación, que aproxima y hace comprensible por humanización, o mediante razonamientos analógicos, que en virtud de la afinidad determinan desde algo desconocido lo menos conocido y merced a ello se acercan ya al pensamiento científico. En todas partes en que la religión, el mito, la poesía o la metafísica originaria intentan hacer algo comprensible y expresivo, lo hacen según este mismo procedimiento.

## 5 La estructura de la idea del mundo

Todas las ideas del mundo, si intentan dar una solución completa al misterio de la vida, implican por lo regular la misma estructura. Esta estructura es siempre una complexión o conexión unitaria, en la cual, sobre la base de una imagen del mundo, se deciden las cuestiones acerca de la significación y el sentido del mundo, y se deducen de esto el ideal, el sumo bien, los principios supremos de la conducta en la vida. Está determinada por la regularidad psíquica, según la cual la aprehensión de la realidad en el curso de la vida es el fundamento para la valoración de las situaciones y objetos según el agrado o desagrado, placer y disgusto, aprobación y desaprobación, y esta estimación de la vida constituye luego, a su vez, el estrato inferior de las determinaciones de voluntad. Nuestra conducta pasa regularmente por estos tres estados de conciencia, y la naturaleza más propia de la vida psíquica se muestra en que en ese complejo funcional perdura el estrato inferior actuante: las relaciones que residen en las formas de conducta, según las cuales juzgo acerca de los objetos, tengo placer en ellos y tiendo a realizar algo en ellos, determinan la disposición de estos diversos estratos superpuestos y constituyen así la estructura de las formas en que se expresa el complejo funcional entero de la vida psíquica.

La poesía lírica muestra en su forma más sencilla este complejo: una situación, una serie de sentimientos y, con frecuencia, un anhelo, una tendencia, una acción que surgen de ellos. Toda situación vital se desarrolla en un tejido en el que están ligados estructuralmente los mismos modos de relación. Y así las ideas del mundo son también formas regulares en que se expresa esta estructura de la vida psíquica. Su base es siempre una imagen del mundo: nace de nuestro comportamiento apercipiente, tal como transcurre en la evolución regular del conocimiento. Hemos observado procesos internos y objetos exteriores. Explicamos las percepciones que así se originan, poniendo en claro las relaciones fundamentales de lo real en ellas, mediante las funciones elementales del pensamiento; cuando las percepciones pasan, al punto se reproducen y ordenan en el mundo de nuestras representaciones, que nos eleva sobre la contingencia de las percepciones; la creciente firmeza y libertad del espíritu en estas etapas, su dominio sobre la realidad, se completa luego en la región de los juicios y conceptos, en la que se comprende de un modo universalmente válido la conexión y la esencia de lo real.

Cuando una idea del mundo llega a su pleno desarrollo, esto ocurre, ante todo, por lo regular, en estas etapas del conocimiento de la realidad. Y entonces se construye sobre ella otra actitud típica, en

una progresión análoga. En el sentimiento de nosotros mismos gozamos el valor de nuestra existencia; atribuimos a los objetos y personas que nos rodean un valor de eficacia, porque elevan y amplían nuestra existencia; ahora bien, determinamos esos valores según las posibilidades de favorecernos y dañarnos contenidas en los objetos; los valoramos, y buscamos para esta valoración una medida incondicionada. Así adquieren las situaciones, personas y cosas una significación en su relación con la totalidad de lo real, y esta misma totalidad adquiere un sentido. Al recorrerse estas etapas del comportamiento sentimental se forma, por decirlo así, un segundo estrato en la estructura de la visión del mundo; la imagen del mundo se convierte en fundamento de la apreciación de la vida y de la comprensión del mundo. Y según las mismas leyes de la vida psíquica surge de la estimación de la vida y de la comprensión del mundo un estado de conciencia superior: los ideales, el sumo bien y los principios supremos, que son los únicos en que adquiere la visión del mundo su energía práctica: por así decirlo, el ápice con que penetra en la vida humana, en el mundo exterior y en las honduras del alma misma. ¡La visión del mundo es ahora formativa, configuradora, reformadora! Y también este estrato más elevado de la idea del mundo se desarrolla a través de diversos grados. De la intención, el anhelo, la tendencia, nacen los fines permanentes que se orientan a la realización de una idea, la relación entre medios y fines, la selección de los medios y, por último, la agrupación de las finalidades en una ordenación suprema de nuestra conducta práctica: en un plan total de vida, un bien sumo, normas supremas de actuación, un ideal formativo de la vida personal y de la sociedad.

Esta es la estructura de la visión del mundo. Lo que está encerrado en el enigma de la vida, confuso, como una maraña de cuestiones, se eleva aquí a una conexión consciente y necesaria de problemas y soluciones; este progreso se realiza en etapas determinadas por leyes internas; de aquí se sigue que toda la idea del mundo tiene una evolución y en ésta alcanza la explicitación de lo contenido en ella; así adquiere paulatinamente, en el curso del tiempo, duración, solidez y potencia: es un producto de la historia[8].

---

[8] La más inmediata consecuencia de esta relación entre «naturaleza» e historia, que antes he apuntado, está para Dilthey en la existencia de una *estructura* peculiar de las ideas del mundo, que permitirá comprenderlas e incluso reducirlas a una tipología. Pero lo interesante es reparar en que esa estructura es también *histórica:* toda idea del mundo, cuya raíz es —no se olvide— *la vida misma* como enigma y problematicidad, tiene una evolución interna, y sólo se realiza en ese proceso evolutivo; dicho en otros términos, la idea del mundo «acontece», existe bajo forma histórica.

## 6 La multiplicidad de las ideas del mundo

Las ideas del mundo se desarrollan en distintas condiciones. El clima, las razas, las naciones determinadas por la historia y la formación de los Estados, las delimitaciones, condicionadas temporalmente, según las épocas y edades en que las naciones cooperan, se enlazan con las condiciones especiales que influyen en el origen de la multiplicidad en las visiones del mundo. La vida que surge en tales condiciones especializadas es muy varia, e igualmente lo es el hombre mismo que aprehende la vida. Y a estas diferencias típicas se añaden las de las individualidades particulares, de su medio y de su modo de vida. Así como la tierra está cubierta de innumerables formas de vivientes, entre las cuales acontece una lucha constante por la existencia y el espacio para su propagación, del mismo modo se desarrollan en el mundo de los hombres las formas de visión del mundo y luchan entre sí por el dominio del alma.

Entonces se impone una relación normal, según la cual el alma, acosada por el incesante cambio de las impresiones y de la suerte y por el poderío del mundo exterior, tiene que aspirar a una firmeza interna para oponerse a todo esto; así, la variación, la inconsistencia, lo lábil y fluctuante de su situación, la impulsan a valoraciones permanentes de la vida y a fines constantes. Las ideas del mundo que favorecen la comprensión de la vida y conducen a fines vitales útiles perduran y desplazan a las inferiores. Así se realiza una selección entre ellas. Y en la sucesión de las generaciones, las que son viables entre estas ideas del mundo se desarrollan en forma cada vez más perfecta. Del mismo modo que en la multiplicdad de los vivientes orgánicos tiene vigencia la misma estructura, también las ideas del mundo están formadas, por decirlo así, según el mismo esquema.

El misterio más profundo de su especificación estriba en la regularidad que la conexión teológica de la vida psíquica imprime a la estructura particular de las formas la visión del mundo.

En medio de la aparente azarosidad de estas formas existe en cada una de ellas una conexión de finalidad, que brota de la dependencia mutua de las cuestiones inclusas en el enigma vital, en especial de la relación constante entre la imagen del mundo, la valoración de la vida y los fines de la voluntad. Una naturaleza humana común y un orden de individuación está en relaciones vitales fijas con la realidad, y ésta es siempre y en todas partes la misma; la vida muestra siempre los mismos aspectos[9].

[9] Dilthey insiste en la misma dualidad de elementos: lo regular y permanente en

A esta regularidad de la estrutura de la visión del mundo y de su diferenciación en formas particulares se agrega ahora un momento imprevisible: las variaciones de la vida, el cambio de las épocas, las alteraciones de la situación científica, el genio de las naciones y de los individuos; así cambia incesantemente el interés por los problemas, el poder de ciertas ideas que nacen de la vida histórica y la dominan; combinaciones siempre nuevas de experiencias de la vida, temples, ideas, se imponen en las formas de visión del mundo según el lugar histórico que ocupan; son irregulares por sus elementos y por la fuerza y significación de éstos en la totalidad. Sin embargo, por las leyes que rigen su estructura profunda y por su regularidad lógica, no son agregados, sino cuerpos.

Y se advierte además, si se someten estos cuerpos a un proceso de comparación, que se ordenan en grupos entre los cuales existe cierta afinidad. Así como las lenguas, las religiones, los Estados permiten reconocer, mediante el método comparativo, ciertos tipos, líneas evolutivas y reglas de transformación, de igual modo puede mostrarse también lo mismo en las ideas del mundo. Estos tipos cruzan la singularidad condicionada históricamente de las formas particulares. Están siempre condicionados por la peculiaridad de la esfera en que surgen. Pero el querer deducirlos de ella era un grave error del método constructivo. Sólo el método histórico comparativo[10] puede aproximarse a la exposición de dichos tipos, de sus variaciones, evoluciones y cruces. La investigación tiene que mantener, por tanto, frente a sus resultados, permanentemente abierta, toda posibilidad de perfeccionamiento. Toda exposición es sólo provisional. Nunca es más que un instrumento para la visión histórica más profunda. Y siempre se une al método comparativo histórico la preparación del mismo mediante la consideración sistemática y la interpretación de lo histórico desde ella. También esta interpretación psicológica e histórico-sistemática de lo histórico está expuesta a los errores del pensamiento constructivo, que propendería a establecer una relación sencilla en cada esfera de la ordenación, por decirlo así, un afán de cultura que domina en él.

---

la vida y lo imprevisible, lo nuevo, que es el motor que pone en marcha la historia. Pero Dilthey sigue prisionero del psicologismo; interpreta la estructura de las concepciones del mundo en función de la mera realidad de la vida *psíquica*, y por ello no logra *salir*, efectivamente, a una filosofía, a una comprensión *metafísica* de la realidad vital.

[10] No se tratará, pues, de hacer una tipología formal y apriorística de *posibles* concepciones del mundo. Estas tienen que darse en la historia, y sólo la comparación permitirá *reducirlas* a tipos. La plasticidad de la historia, queda, pues, abierta a toda suerte de posibilidades nuevas.

Resumo lo averiguado hasta aquí en un principio capital, que la consideración histórica comparada confirma en todos sus puntos. Las ideas del mundo no son productos del pensamiento. No surgen de la mera voluntad del conocer. La comprensión de la realidad es un momento importante en su formación, pero sólo uno de ellos. Brotan de la conducta vital, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica. La elevación de la vida a la conciencia en el conocimiento de la realidad, la estimación de la vida y la actividad volitiva es el lento y difícil trabajo que ha realizado la humanidad en la evolución de las concepciones de la vida.

Este principio de la teoría de las ideas del mundo recibe su confirmación cuando tenemos a la vista el curso de la historia en su conjunto, y mediante este curso se confirma a la vez una importante consecuencia de nuestro principio, que nos retrotrae al punto de partida del presente estudio. El desarrollo de las visiones del mundo está determinado por la imagen del mundo, de la valoración de la vida, de la orientación de la voluntad, que resulta del mencionado carácter gradual de la evolución psíquica. Tanto la religión como la filosofía buscan firmeza, eficacia, dominio, validez universal. Pero la humanidad no ha avanzado un solo paso por este camino. La lucha de las ideas del mundo entre sí no ha llegado a una decisión en ningún punto capital. La historia realiza una selección entre ellas, pero sus grandes tipos quedan en pie unos junto a otros, independientes, indemostrables e indestructibles. No pueden deber su origen a ninguna demostración, y ninguna demostración puede disolverlos. Los estadios particulares y las formas especiales de un tipo pueden refutarse, pero su raíz en la vida perdura y sigue actuando y crea siempre nuevas formas[11].

[11] Dilthey afirma la *vigencia permanente* de las ideas del mundo en cuanto a su *función* y a su punto de partida real —la vida misma—, frente a la caducidad de sus *formas transitorias*. La «idea del mundo» no es sólo, ni primariamente, asunto intelectual o de conocimiento. Por esto lo meramente intelectual es inoperante frente a ella: ni es su origen ni puede determinar su eliminación. Nótese, sin embargo, que al considerar como permanentes las ideas del mundo, las hace Dilthey ultrahistóricas, lo cual demuestra que su historicismo no es radical, no llega a ser una filosofía.

## Capítulo 2

# LOS TIPOS DE CONCEPCION DEL MUNDO EN LA RELIGION, LA POESIA Y LA METAFISICA

Voy a comenzar con una distinción en las ideas del mundo, que está condicionada por los ámbitos culturales en que aparecen.

La base de la cultura la constituyen las esferas de la economía, la convivencia social, el derecho y el Estado. En todas ellas domina una división del trabajo, según la cual la persona individual realiza una función determinada en un lugar histórico determinado de su actividad. La voluntad está así adscrita a las tareas determinadas que en esa forma le son dadas y las que el finalismo propio de cada disciplina le consigna. La ciencia produce, mediante el conocimiento, una regulación racional del trabajo en el gran complejo práctico de la vida; así está en la más íntima relación con la práctica y como también ésta está sometida a la ley de la división del trabajo, cada investigador se asigna en una esfera determinada y en un puesto preciso del trabajo intelectual una misión limitada. Incluso la filosofía misma está sometida a esta división del trabajo en parte de sus funciones. El genio religioso, poético o metafísico, en cambio, vive en una región en la que está exento de la vinculación social, del trabajo en cuestiones restringidas, de la subordinación a lo asequible dentro de los límites de la época y de la situación histórica. Toda consideración de semejantes vínculos falsea su comprensión de la vida, que debe enfrentarse con la realidad dada de un modo absolutamente libre y soberano. Queda

falsificada tan pronto como la mirada quede restringida, o se refiera sólo a una situación temporal, por cualquiera tendencia parcial. En esa región de libertad surgen y se desarrollan las visiones del mundo valiosas y potentes.

Pero estas ideas del mundo se distinguen en el genio religioso, en el artístico y en el metafísico, según su ley de formación, su estructura y sus tipos.

## 1 La visión religiosa del mundo

Las ideas religiosas del mundo nacen de una relación vital peculiar del hombre. Más allá de lo dominable, donde el hombre natural, como guerrero, cazador, cultivador y aprovechador del suelo, produce alteraciones en el mundo exterior mediante acciones físicas con fines racionales, se extiende la región de lo inaccesible a esa actividad, inasequible al conocimiento. Y como, sin embargo, le parecen partir de ahí efectos que le procuran fortuna en la caza, éxito en la guerra, buena cosecha; como en la enfermedad, en la locura, en la vejez, en la muerte de la mujer, de los hijos o de los ganados, se siente dependiente de algo desconocido, nace la técnica de influir en esta realidad inaprehensible, que no puede dominarse por la actividad física, mediante sus rezos, sus ofrendas, su subordinación. Quisiera incorporarse las energías de los seres superiores, lograr una buena relación con ellos, unirse con ellos. Las acciones que tienden a esto constituyen el culto primitivo. Aparece el oficio del hechicero, médico o sacerdote, y como esta clase se ordena de un modo cada vez más firme, se acumulan en ella artificios, experiencias, saberes, y se constituye en ella un modo peculiar de vida, que la separa de los demás miembros de la sociedad.

Así se origina en las pequeñas comunidades cerradas de la horda y de la estirpe una tradición de experiencia religiosa de la vida, desarrollada en el trato con los seres superiores, y de ordenación espiritual de la vida, y la evolución de esta religiosidad supersticiosa avanza paulatinamente de los actos mágicos de culto al proceso religioso, en que el ánimo y la voluntad del hombre se someten por una disciplina interior a la voluntad divina. El momento decisivo consiste en cómo evolucionan las ideas religiosas primitivas sobre la base de las experiencias —que se repiten siempre y en todas partes— del nacimiento, la muerte, la enfermedad, el sueño, la locura, de las injerencias malas o saludables de lo demoníaco en el curso de la vida, de las extrañas mezclas del orden en la naturaleza —que siempre significa

una relación teleológica con ella de los que la aprehenden— y el azar, la potencia destructora y el antagonismo. El segundo yo en el hombre, las fuerzas divinas en el cielo, el sol y los astros, lo demoníaco en los bosques, los pantanos y las aguas, estas ideas fundamentales determinadas por relaciones vitales, son los puntos de partida de una vida imaginativa efectivamente condicionada, que se alimenta de experiencias religiosas siempre nuevas. La eficacia de lo invisible es la categoría fundamental de la vida religiosa elemental. El pensamiento analógico combina las ideas religiosas con las doctrinas acerca del origen del mundo y del hombre y de la procedencia del alma.

De este modo, la virtud de origen suprasensible residente en las cosas y en las personas da a éstas su significación religiosa. Estas cosas y personas son sensibles, visibles, destructibles, limitadas, y no obstante son sede de operaciones divinas o demoníacas. El mundo está lleno de una relación religiosa de cosas y personas individuales, concretas, finitas, con lo invisible, según la cual su significación religiosa reside en la eficacia de lo invisible oculta en ellas. Los lugares santos, las personas sagradas, las imágenes divinas, los símbolos, los sacramentos, son casos particulares de esa relación: significa en la religión lo que lo simbólico en el arte y lo conceptual en la metafísica. Y la tradición, precisamente por la oscuridad de su origen, resulta dentro de la situación religiosa una potencia de excepcional energía.

Este es el fundamento de toda la evolución religiosa ulterior. Mientras el espíritu colectivo actúa predominantemente en los primeros estadios, el progreso hacia grados superiores se realiza por medio del genio religioso, en los misterios, en la vida solitaria, en la profecía. A las acciones particulares entre el hombre y los seres superiores se añade en el genio religioso una relación interna del hombre entero con ellos. Esta experiencia religiosa concentrada condensa las ideas religiosas elementales en concepciones religiosas del mundo, y la esencia de éstas consiste en que en ellas la interpretación de la realidad, la valoración de la vida y el ideal práctico tienen su origen en la relación con lo invisible. Están contenidos en el estilo alegórico y en los dogmas. Descansan en un régimen de vida. Se desarrollan en la oración y la meditación.

Todas las formas típicas de estas visiones religiosas del mundo encierran desde el principio la oposición entre los seres benéficos o malignos, entre la existencia sensible y el mundo superior.

Los tipos capitales de las múltiples ideas religiosas del mundo son la inmanencia de la razón universal en los órdenes de la vida y en el curso de la naturaleza, la unidad espiritual del todo, que constituye la conexión, verdad y valor de todas sus partes, y a la que, por tanto, tiene que volver la existencia individual; la voluntad creadora de Dios, que produce el mundo y crea al hombre a su imagen o está en opo-

sición a un reino del mal y toma a los justos a su servicio para este combate. Y como desde un principio el trato con lo invisible está separado del trabajo y del goce en las formas de la existencia social terrena, estas visiones religiosas del mundo están siempre en conflicto con la concepción mundana de la vida: en ésta aparece con frecuencia en ese antagonismo un naturalismo originario, que recibe precisamente su energía y su potencia de la oposición con las ideologías religiosas.

De este modo encontramos en las épocas religiosas la lucha entre tipos que muestran una decidida afinidad con los de la metafísica. El monoteísmo judeo-cristiano, la forma china e india del panenteísmo, la actitud vital y la mentalidad naturalista, en oposición a ellos, son los antecedentes y puntos de arranque para la evolución ulterior de la metafísica. Pero es siempre la relación religiosa con su magia, sus fuerzas, personas y santidades religiosas, su escritura de imágenes de simbolismo religioso, la que constituye el fondo de las concepciones religiosas del mundo, del mismo modo que el pueblo forma la capa inferior y más amplia de la comunidad eclesiástica. En estas concepciones mismas se encuentra un núcleo, específicamente religioso, que la labor conceptual de los teólogos no puede explicar ni fundamentar nunca. Nunca se puede superar la unilateralidad de una experiencia que nace del trato suplicante, postulante, que sacrifica lo suyo, con los seres superiores y adquiere los predicados de esos seres por las relaciones vitales del alma con ellos.

De aquí procede una relación según la cual la visión religiosa del mundo es la preparación de la metafísica, pero nunca puede asimilarse a ella. La doctrina judeocristiana del Dios puramente espiritual, creador libre, y de las almas formadas a su imagen, se transformó en el idealismo monoteísta de la libertad; las diversas formas de la doctrina religiosa de la unidad del todo prepararon el panenteísmo de la metafísica; en la especulación india, en los misterios de la gnosis se desenvolvió el esquema de la procedencia del mundo múltiple de la Unidad y de la vuelta a ella, que han desarrollado los neoplatónicos, Bruno, Spinoza y Schopenhauer. E igualmente claro es el vínculo que lleva del monoteísmo a la teología escolástica de los pensadores judíos, árabes y cristianos, y de ella a Descartes, Wolf, Kant y a los filósofos de la época reaccionaria en el siglo XIX. Pero por mucho que la labor conceptual teológica pueda aproximar a las concepciones religiosas del mundo las de la metafísica, su ley de formación y su estructura las separa siempre, sin embargo, del pensamiento metafísico. El punto de vista unilateral de la concepción religiosa del mundo y de la vida es su limitación. El alma religiosa tiene siempre razón con sus experiencias. Pero el espíritu progresivo reconoce que la fijación del alma en el mundo suprasensible —ese producto histórico

de la técnica sacerdotal— mantuvo un día potente y en pie el idealismo, si bien en una desviación artificial, y consiguió la disciplina de la vida, aunque con dureza ascética, pero que el avance del espíritu en la historia tiene que buscar actitudes más libres ante la vida y el mundo, actitudes que no estén ligadas a las tradiciones que proceden de orígenes oscuros y problemáticos[12].

## 2 Las actitudes de la visión del mundo en la poesía

En la religión, las cosas y las personas eran su significado por la creencia en la presencia de una virtud suprasensible en ellas. La significación de la obra de arte reside en que una cosa singular, dada en los sentidos, se separa del nexo de la producción y la acción y se eleva a expresión ideal de las relaciones vitales, tal como nos hablan por el color y la forma, la simetría y la proporción, las combinaciones de notas y el ritmo, los procesos psíquicos y los acontecimientos. Pero, ¿se da aquí una tendencia a fomentar una idea del mundo? La creación artística no tiene en sí misma nada de común con tal cosa; pero la relación de la concepción de la vida del artista con su obra ha provocado aquí, sin embargo, una relación secundaria entre la obra del arte y la idea del mundo. El arte se desarrolló primero bajo el influjo de la religión. El repertorio de temas religiosos es su objeto más próximo; los fines de la comunidad religiosa se imponen en la arquitectura y en la música; desde este punto de vista, el arte ha elevado el contenido de la religión a la eternidad, en la que desaparecen los dogmas transitorios, y de ese contenido ha surgido la forma interna del arte sublime, como lo prueban la épica religiosa de Giotto en la pintura, la gran arquitectura eclesiástica y la música de Bach y Händel. Y el curso histórico de la relación del arte con las ideas del mundo lo constituye el que, según esa profundización religiosa del arte, la concepción de la vida de los artistas alcanza en ella una expresión libre. Esto no habrá de buscarse introduciendo una concepción de la vida en la obra de arte, sino en la forma interna de la producción artística. Se ha hecho un notable ensayo de comprobar esto en la pintura y mostrar el influjo de las concepciones típicas de la vida, de las que nacen la visión naturalista del mundo, la heroica y la panenteísta, sobre la forma de las obras pictóricas. Podría mostrarse también

[12] Repárese en las resonancias positivistas de este contexto. No es difícil descubrir en él un eco de la ley de los tres estados de Comte, si bien trasladada a otro plano.

una relación parecida en la creación musical. Y si algunos artistas geniales, como Miguel Ángel, Beethoven, Ricardo Wagner, progresan espontáneamente hacia la formación de una visión del mundo, ésta robustecerá la expresión de su concepción de la vida en la forma artística.

Ahora bien, entre las artes, la poesía tiene una relación especial con la idea del mundo. Pues el medio en que actúa la lengua le hace posible la expresión lírica y la representación épica o dramática de todo lo que puede verse, oírse, vivirse. No trato de expresar aquí la esencia y la función de la poesía. Al desprender un acontecimiento del nexo de las relaciones volitivas y transformar su representación en este mundo de apariencias en una expresión de la naturaleza de la vida, libera al alma de la carga de la realidad y le revela al mismo tiempo su significación. Al satisfacer el hombre —encerrado por el destino y las propias decisiones vitales en los límites de una determinación vital— el secreto afán de llevar a cabo en la fantasía posibilidades vitales que no pudo realizar, ensancha su propio ser y el horizonte de sus experiencias de la vida. Le abre los ojos sobre un mundo superior y más fuerte. Pero en todo esto se expresa la situación fundamental sobre la que descansa la poesía: la vida es un punto de partida; las relaciones vitales con las personas, las cosas, la naturaleza, se convierten para ella en su núcleo; así se originan los temples vitales universales en la necesidad de reunir las experiencias procedentes de las relaciones vitales, y el complejo de lo experimentado en las relaciones vitales individuales es la conciencia poética de la significación de la vida. En estos temples universales de la vida se basan Job y los Salmos, los coros de la tragedia ática, los sonetos de Dante y Shakespeare, el grandioso final de la *Divina Comedia,* la gran lírica de Goethe, Schiller y los románticos, y el *Fausto* de Goethe, los *Nibelungos* de Wagner y el *Empédocles* de Hölderlin. La poesía, por consiguiente, no quiere conocer la realidad, como la ciencia, sino mostrar la significación del acontecer, de las personas y cosas, que reside en las relaciones vitales; así se concentra aquí el misterio de la vida en una conexión interna de esas relaciones vitales, que está tejida con personas, destinos y contorno vital. En cada gran época de la poesía se realiza de nuevo en etapas regulares el progreso de las creencias y las costumbres en torno suyo, que se forman por la experiencia vital de las comunidades, hasta la tarea de hacer comprensible de nuevo la vida por sí misma. Este fue el camino de Homero a los trágicos áticos, de la fe católica dependiente a la lírica y épica caballeresca, y de la vida moderna a Schiller, Balzac, Ibsen. A este progreso corresponde la sucesión de las formas poéticas, en la que se constituye la épica; luego el drama realiza la máxima concentración, que produce la conexión en una concepción de la vida de las relaciones

—creadas por la vida— entre la acción, el carácter y el destino[13], y la novela despliega la ilimitada plenitud de la vida y expresa en ella una conciencia del sentido de la vida.

En consecuencia, el hecho de que la poesía parta de la vida la lleva directamente a expresar en un acontecimiento su idea de la vida. Esta concepción de la vida nace para el poeta de la naturaleza de la vida misma, interpretada desde su propio modo de vivir *(Lebensverfassung)*. Se desarrolla en la historia de la poesía, en la cual ésta se aproxima gradualmente a su fin, entender la vida desde sí misma[14], dejando actuar sobre sí con plena libertad las grandes impresiones de ella. Y la vida proporciona a la poesía aspectos siempre nuevos. La poesía muestra a su vez las ilimitadas posibilidades de ver, valorar y configurar creadoramente la vida. El acontecimiento se convierte así en símbolo, pero no de una idea, sino de un complejo intuido en la vida —intuido desde la experiencia vital del poeta—. Así, Stendhal y Balzac ven en la vida un tejido de ilusiones, pasiones, belleza y perdición, sin finalidad por su naturaleza misma, creado en un oscuro impulso, en el cual la voluntad enérgica de sí mismo retiene la victoria; Goethe ve en ella una fuerza creadora que une en un complejo admirable las formas orgánicas, la evolución de los hombres como las ordenaciones sociales; Corneille y Schiller ven en ella el escenario de acciones heroicas. Y a cada una de estas concepciones de la vida corresponde una forma interna de poesía. Desde aquí sólo hay un paso a los grandes tipos de visión del mundo, y la conexión de la literatura con los movimientos filosóficos lleva a un Balzac, Goethe o Schiller a esa suma perfección en la inteligencia de la vida. Así, los tipos de la visión poética del mundo preparan los de la metafísica o facilitan su influjo sobre la sociedad entera.

## 3 Los tipos de visión del mundo en la metafísica

Todos los hilos vienen, pues, a anudarse en la teoría de la estructura, tipos y evolución de las visiones metafísicas del mundo. Voy a resumir las circunstancias que aquí son decisivas.

---

[13] Es una idea capital de la filosofía de Dilthey. A esta relación del carácter y el destino en la contextura de la vida, agrega en otro lugar *(G. S. VII, 74)*, el azar, en vez de la acción de que aquí habla: «La vida es una misteriosa trama de azar, destino y carácter.» Véase el cap. I del citado ensayo de Ortega.

[14] Otra de las grandes exigencias de la filosofía diltheyana: *entender la vida desde sí mismo;* es decir, tomarla como realidad primaria, no derivada, y por su referencia a la cual se entienden las cosas todas que se dan *en la vida.*

## 1

Todo el proceso del origen y consolidación de las concepciones del mundo impulsa a la exigencia de elevarlas a un saber universalmente válido. Aun en los poetas de mayor inteligencia, las grandes impresiones parecen comunicar siempre a la vida una nueva iluminación: la tendencia a la consolidación lleva más allá de ellos. En el núcleo de las religiones universales queda algo extraño y extremado, que procede de las vivencias religiosas elevadas, de la fijación del alma en lo invisible, empleada en la técnica sacerdotal, y es inaccesible a la razón. La ortodoxia se atiene tenazmente a ello, la mística y el espiritualismo tratan de retrotraerlo a íntimas experiencias, el racionalismo quiere comprenderlo y tiene que triturarlo; de este modo, la voluntad de dominio en las religiones universales, que se había apoyado en la experiencia íntima de los creyentes, en la tradición y la autoridad, es sustituida por la exigencia de la razón de transformar, de acuerdo con ella, las ideas del mundo y fundar en ella esa exigencia racional. Cuando la idea del mundo se ha elevado así hasta formar una complexión de conceptos; cuando ésta se ha fundamentado científicamente y se presenta, por tanto, con pretensión de validez universal, entonces surge la metafísica. La historia muestra que dondequiera que aparece, la prepara la evolución religiosa, que la poesía influye en ella y la concepción de la vida de las naciones, su valoración de la vida y sus ideales actúan sobre ella. La voluntad de alcanzar un saber universalmente válido da una estructura peculiar a esta nueva forma de visión del mundo.

¿Quién podría decir en qué punto llega a ser ciencia el afán de conocer, que actúa en todos los conjuntos de actuación social inspirados por una finalidad? El saber matemático y astronómico de los babilonios y egipcios se separó e independizó por primera vez en las colonias jónicas de las cuestiones prácticas y de la vinculación al sacerdocio. Y como entonces la investigación tenía por objeto la totalidad del mundo, entraron en la más estrecha relación mutua la filosofía incipiente y las nacientes ciencias. La matemática, la astronomía y la geografía se convirtieron en medios de conocimiento del mundo. El viejo problema de la solución del enigma de la vida preocupaba a los pitagóricos o a Heráclito como a los sacerdotes del Oriente. Y si bien la prepotencia de las ciencias naturales hizo que en las colonias el centro de la filosofía fuese la explicación de la naturaleza, en el curso ulterior de la filosofía se discutieron en las escuelas filosóficas todas las grandes cuestiones incluidas en el misterio universal. Ni podía ser otra cosa, ya que estaban todas orientadas por la relación íntima entre el conocimiento de la realidad, el sentido de la vida y el régimen de la voluntad, tanto en los individuos como en la so-

ciedad; en una palabra, consignadas a la elaboración de una idea del mundo.

La estructura de las visiones del mundo en la metafísica estaba determinada primero por su conexión con la ciencia. La imagen sensible del mundo se transformó en la astronómica; el mundo del sentimiento y de los actos voluntarios se objetivó en conceptos de valores, bienes, fines y reglas; la exigencia de forma conceptual y de fundamentación llevó a los investigadores del misterio universal a buscar sus bases primarias en la lógica y la teoría del conocimiento; el trabajo en la solución misma avanzó de los datos condicionados y limitados hasta un ser universal, una causa primera, un bien supremo y un fin último; la metafísica se hizo sistema, y éste progresó, mediante la elaboración de representaciones y conceptos insuficientes, tales como se habían formado en la vida y en la ciencia, hasta lograr conceptos instrumentales, que rebasaron todas las experiencias.

Junto a la relación de la metafísica con la ciencia apareció luego su relación con la cultura mundana. Al entregarse la filosofía al espíritu que actúa en todas las conexiones finalistas de la cultura, recibe de ésta nuevas fuerzas y le comunica a la vez la energía de su pensamiento fundamental. Señala a las ciencias sus procedimientos y su valor cognoscitivo; las experiencias vitales ametódicas y la literatura acerca de ellas se transforman en una estimación general de la vida; eleva a un complejo unitario los conceptos fundamentales del derecho, tales como han surgido de la práctica jurídica; pone en relación con las tareas más elevadas de la sociedad humana los principios acerca de las funciones del Estado, las formas de constitución y sus consecuencias, que han nacido de la técnica de la vida política; intenta demostrar los dogmas o, cuando su núcleo oscuro es inaccesible al pensamiento conceptual, practica sobre él su labor destructora a lo largo de la historia universal; racionaliza las formas y reglas de la actividad artística, desde el punto de vista de un fin del arte; en todas partes quiere lograr la dirección de la sociedad por medio del pensamiento[15].

Y ahora lo último: cada uno de estos sistemas metafísicos está condicionado por el lugar que ocupa en la historia de la filosofía; depende de la situación de los problemas y está determinado por los conceptos que resultan de ella[16].

---

[15] Crf. Comte, *Cours de philosophie positive*, I, 48: «Ce n'est pas aux lecteurs de cet ouvrage que je croirai jamais devoir prouver que les idées gouvernent et bouleversent le monde, ou, en d'autres termes, que tout le mécanisme social repose finalement sur des opinions.»

[16] El punto de vista histórico afecta a la metafísica como a toda otra realidad que se dé en la historia humana. La pretensión de absolutividad queda descartada por la

Así surge la estructura de estos sistemas metafísicos, la conexión lógica en ellos y al mismo tiempo su irregularidad condicionada de múltiple manera, lo representativo, que expresa una situación concreta del pensamiento científico en determinados sistemas, y a la vez lo singular. Por esto cada gran sistema metafísico es como un foco de muchos rayos, que ilumina todas las partes de la vida a que pertenece.

La tendencia de todo este gran movimiento es: un único sistema de metafísica universalmente válido. La diferenciación de la metafísica, originada en lo profundo que es la vida, parece a estos pensadores un añadido accidental y subjetivo, que ha de eliminarse. El ingente trabajo que se endereza a la creación de un complejo conceptual concorde y demostrable, en el que estuviera metódicamente resuelto el enigma de la vida, adquiere un sentido independiente; en la evolución hacia ese fin recibe cada sistema su lugar por la situación de la labor conceptual. Y el desarrollo de esa labor se realiza en los países cultos de Europa, primero en los Estados del Mediterráneo, luego en los Estados germano-románicos desde el Renacimiento, y por cierto en una capa superior, que sólo en ocasiones es influida en ese trabajo por la religiosidad dominante bajo ella y se esfuerza cada vez más por escapar a ese influjo.

## 2

Desde este punto de vista aparecen ahora diferencias en los sistemas, que se fundan en el carácter racional de la labor metafísica. Algunas de ellas señalan estadios en su evolución, como la del dogmatismo y el criticismo. Otras diferencias cruzan todo su curso; surgen del intento mismo de la metafísica, que es representar en un contexto coherente lo contenido en la aprehensión de la realidad, la valoración de la vida y la fijación de fines, y su objeto son las posibilidades de resolver esos problemas capitales. Si se consideran las fundamentaciones de la metafísica, encontramos aquí las oposiciones entre el empirismo y el racionalismo, entre el realismo y el idealismo. La elaboración de la realidad dada se efectúa mediante los conceptos opuestos de lo uno y lo múltiple, del devenir y el ser, de la causalidad y la teología, y a esto corresponden diferencias en los sistemas. Los di-

---

referencia al acontecer histórico. En todo sistema está presente la historia entera de la filosofía, que a la vez lo hace posible, lo condiciona y lo limita. Ya veremos cómo la certera comprensión de este punto de vista excluye todo escepticismo y justifica, por el contrario, la *verdad* —parcial e históricamente condicionada— de los sistemas filosóficos y su relativa compatibilidad.

versos puntos de vista desde los cuales se concibe la relación del fundamento del universo con el mundo y del alma con el cuerpo se expresan en las actitudes del deísmo y el panteísmo, el materialismo y el espiritualismo. Los problemas de la filosofía práctica provocan otras diferencias, entre las cuales subrayo el eudemonismo, con su prolongación en el utilitarismo, y la doctrina de una regla absoluta del mundo moral. Todas estas diferencias tienen su puesto en los dominios particulares de la metafísica, y designan posibilidades de someter esos dominios al pensamiento racional partiendo de conceptos opuestos. Todas pueden considerarse en el complejo de dicho trabajo sistemático como hipótesis, por medio de las cuales el espíritu metafísico se aproxima a un sistema universalmente válido.

Y así han surgido, finalmente, los ensayos de clasificación de los sistemas metafísicos, desde este punto de vista. En virtud de ellos corresponde del mejor modo posible una división de los sistemas en dos grupos, con la oposición del punto de vista realista y el idealista, u otra semejante, a las oposiciones de conceptos en la reflexión —que está fundada en la naturaleza de esa conceptuación metafísica misma—, predominantes en aquellas diferencias.

¿Quién podría ignorar la significación que ha tenido la labor conceptual de la filosofía en los más diversos dominios? Prepara las ciencias independientes; las resume. Antes he hablado detenidamente acerca de esto. Pero lo que distingue estos esfuerzos de la metafísica de la labor de las ciencias positivas es la voluntad de someter a los métodos científicos, que se han creado para las esferas particulares del saber, el complejo del universo y de la vida misma. En sus conclusiones sobre lo absoluto rebasan los límites de los métodos de las ciencias particulares.

## 3

Al llegar a este punto puede ponerse en claro la idea fundamental de que ha partido mi ensayo general de una teoría de las ideas del mundo, y que determina también este trabajo. La *conciencia histórica* nos retrotrae más allá de la tendencia de los metafísicos a un sistema unitario universalmente válido, más allá de las diferencias —condicionadas por ella— que separan a los pensadores y, por último, de la agrupación de esas diferencias en clasificaciones. La conciencia histórica toma como objeto propio el antagonismo —efectivamente existente— de los sistemas en su conjunto. Ve estas concepciones totales en conexión con el curso de las religiones y de la poesía. Muestra cómo todo el trabajo conceptual de la metafísica no ha conseguido avanzar un solo paso hacia un sistema unitario. Así se ve finalmente

el antagonismo de los sistemas metafísicos *fundado en la vida misma*, en las experiencias vitales, en las actitudes ante el problema de la vida. En estas actitudes se funda la multiplicidad de los sistemas y a la vez la posibilidad de diferenciarlos en ciertos *tipos*. Cada uno de estos tipos afecta al *conocimiento de la realidad, la valoración de la vida y el establecimiento de fines*. Son independientes de la forma de la antítesis, en la cual se resuelven los problemas fundamentales desde puntos de vista opuestos[17].

La esencia de estos tipos se manifiesta con toda claridad si se consideran los grandes genios metafísicos que han expresado en sistemas conceptuales con pretensión de validez de concepción personal de la vida vigente en ellos[18]. Su concepción típica de la vida es una y misma cosa con su carácter. Se expresa en su ordenación vital. Llena todos sus actos. Se manifiesta en su estilo. Y si sus sistemas están evidentemente condicionados por la situación de los conceptos en que se presentan, sin embargo, considerados históricamente, sus conceptos sólo son medios auxiliares para la construcción y la demostración de su idea del mundo[19].

Spinoza comienza su tratado sobre el camino hacia el conocimiento perfecto con la experiencia vital de la nulidad de las penas y alegrías, del temor y la esperanza de la vida cotidiana; toma la decisión de buscar el verdadero bien, que procure alegría eterna, y luego re-

---

[17] La conciencia histórica, como antes indiqué, que nos hace vivir en su integridad el antagonismo de los sistemas y excluye la pretensión de validez universal y única de cada uno de ellos, es al mismo tiempo la que permite superar la situación de inestabilidad así creada, pues *da razón*, desde la unidad superior de la vida de donde emerge, de ese mismo antagonismo. Por otra parte, al fundar éste en la estructura misma de la vida, Dilthey lo sustantiva y lo hace metahistórico, sin darnos medios para tratar con esa realidad que sería la vida en cuanto algo metahistórico. Cuando va a tener que afrontar el estudio de la *realidad humana* misma, tiende a evadirse de ella y considerar sólo los saberes y actividades —históricos éstos, desde luego— que el hombre ha ejercitado. Lo decisivo, sin embargo, es penetrar en la contextura misma de la vida humana, de tal modo, que toda realidad que se dé en ésta se *derive* de la vida misma, la cual ha de *dar razón* de todo presunto «hecho» acontecido en su interioridad. Este peculiar «dar razon» es la misión de la *razón histórica o vital* de Ortega, hallazgo capital que excede con mucho, no sólo de la *obra* de Dilthey, sino —esto sobre todo— de sus *posibilidades*. Con este hallazgo, la filosofía puede abordar de un modo *filosófico* —es decir, suficiente— su verdadero tema, perdido tanto tiempo y que Dilthey buscaba sin acabar de apoderarse de él.

[18] Recuérdese la famosa afirmación de Fichte: «Qué clase de filosofía se elige, depende de qué clase de hombre se es; pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar según nos plazca, sino que está animado por el alma del hombre que lo tiene.» *(Primera introducción a la teoría de la ciencia*, 5.)

[19] La idea del mundo está *a la base* de los sistemas, y éstos, en cuanto construcciones mentales, tienen un carácter instrumental. La idea del mundo o *Weltanschauung* es el supuesto desde el cual se realiza la vida de cada cual, y la filosofía opera sobre ese previo estrato todavía no «intelectual».

suelve esta cuestión en su *Ética* mediante la supresión de la servidumbre a las pasiones en el conocimiento de Dios, como fundamento inmanente al mundo de las muchas cosas perecederas, y por medio del infinito amor intelectual a él, consecuencia de ese conocimiento, en virtud del cual Dios, el infinito, se ama a sí mismo en el limitado espíritu humano. La evolución entera de Fichte es la expresión de una concepción típica del alma: la independencia moral de la persona frente a la naturaleza y el curso entero del mundo, y así su última palabra, con la que termina la gran hazaña de esta vida agitada, es el ideal del hombre heroico, en el cual la obra suprema de la naturaleza humana, que se realiza en la historia, como escenario de la vida moral, está vinculada al orden supraterreno de las cosas. Y la inmensa influencia histórica de Epicuro, que intelectualmente quedaba tan por debajo de los máximos pensadores, estriba en la pura claridad con que expresó una concepción típica del alma. Esta consiste en la apacible y serena sumisión del hombre al complejo de las leyes de la naturaleza y en el goce voluptuoso y sin embargo, circunspecto de sus dones.

Así entendida, cada idea auténtica del mundo es una intuición que emerge del mero hallarse sumergido en la vida misma. Los primeros apuntes de Hegel, que surgieron del contacto de sus experiencias metafísico-religiosas con la interpretación de documentos cristianos primitivos, son un ejemplo de tales intuiciones. Este hallarse inmerso en el interior de la vida se realiza en las tomas de posición frente a ella, en las relaciones vitales. Este es también el sentido profundo de la audaz afirmación de que el poeta es el hombre verdadero. Gracias a esto se hacen patentes a tales actitudes ciertos aspectos del mundo. No me atrevo a ir más lejos en esto. No conocemos la ley de formación según la cual surge de la vida la diferenciación de los sistemas metafísicos[19a]. Si queremos aproximarnos a la comprensión de los tipos de visión del mundo, tenemos que volver los ojos a la historia. Y lo esencial que tiene que enseñar aquí la historia es, sin embargo, a comprender la interdependencia entre vida y metafísica, a transferirse a la interioridad de la vida, que es el centro de esos sistemas, tomar conciencia de las grandes conexiones entre los sistemas que cruzan toda la historia, sistemas en los que se manifiesta una actitud típica —delimítense y divídanse luego como se quiera—. De lo que se trata es de obtener una visión más profunda desde la vida, de perescrutar las grandes intenciones de la metafísica[20].

---

[19a] Como indicamos en la nota 17, Dilthey se queda sin saber qué hacer ante el hecho de esa pluralidad de ideas del mundo.

[20] Dilthey encuentra una fórmula feliz para definir su punto de vista: permanencia en el interior de la vida. Con tenaz insistencia reitera una vez y otra la misma exigen-

Este es también el sentido en que presento una distinción de tres tipos capitales. No hay más recurso para una división semejante que *la comparación histórica*. Su punto de partida es que cada mente metafísica, ante el enigma de la vida, desenreda, por decirlo así, su madeja desde una posición determinada; esta posición está condicionada por su actitud ante la vida, y desde aquélla se forma la estructura singular de su sistema. Sólo podemos ordenar los sistemas en grupos según la relación de dependencia, afinidad, atracción o repulsión recíprocas. Pero aquí surge una dificultad, a la que está sometida toda comparación histórica. Tiene que fijar en una anticipación una medida para su elección de los rasgos en lo que compara, y esta medida determina luego el proceso ulterior. Por esto, lo que propongo aquí tiene un carácter completamente provisional. Lo sustancial sólo puede ser en esto la intuición que resulta de una larga familiaridad con los sistemas metafísicos. Incluso la aprehensión de éstos en una fórmula histórica sólo puede tener carácter subjetivo. Respecto a la cuestión de si puede uno arreglárselas lógicamente de otro modo —unificando, por ejemplo, las dos formas del idealismo o uniendo el idealismo objetivo con el naturalismo—, dejo abiertas estas y análogas posibilidades. Esta distinción de tipos sólo ha de servir para lograr una visión más profunda de la historia, y precisamente desde la vida.

---

cia metódica. Y por ello encuentra que sólo la historia nos puede enseñar cómo acontece efectivamente la formación de tipos de concepción del mundo y, en su caso, de sistemas metafísicos. La teoría de la filosofía emerge, por tanto, de su propia historia. Véase, más adelante, el ensayo *¿Qué es filosofía?*, y también *Das Wesen der Philosophie* (G. S., V, 339-416).

# Capítulo 3
# EL NATURALISMO

## 1

El hombre se halla determinado por la naturaleza. Esta comprende su propio cuerpo tanto como el mundo exterior. Y justamente la disposición del propio cuerpo, los enérgicos impulsos animales que dominan a éste, determinan su sentimiento de la vida. Tan antiguo como la humanidad misma es un modo de ver y tratar la vida, que cierra su ciclo en la satisfacción de los instintos animales y en la sumisión al mundo exterior, del que se nutren. En el hambre, en el impulso sexual, en el envejecimiento y en la muerte se ve el hombre sometido a los poderes demoníacos de la vida natural. Es naturaleza. Heráclito y el apóstol San Pablo denominan esto, en palabras análogas, llenas de desprecio, la concepción de la vida de la masa sensual[21]. Es permanente, no ha habido ninguna época en que no dominara a

[21] Aunque las palabras sean análogas, el alcance es bien distinto. Compárense algunos fragmentos de Heráclito (por ejemplo, 13, 37, 51 *a* en Diels: *Fragmente der Vorsokratiker)* con los textos de San Pablo referentes a la vida según la carne *(Rom.,* VIII, 13-14; *Gal.,* V, 13-25). En el primero se trata de la contraposición del modo de vivir de los hombres vulgares al del «sabio»; en el segundo se enfrentan dos principios de vida *religiosos,* en su referencia a Dios.

una parte de los hombres. Incluso en las épocas del más rígido dominio de un sacerdocio oriental existía esa filosofía de la vida de los hombres sensuales, y aun mientras el catolicismo reprimía toda manifestación teórica de ese punto de vista, se habla mucho de los «epicúreos»; lo que no podía expresarse en tesis filosóficas, resonaba en las canciones de los provenzales, en muchos poemas cortesanos alemanes, en los poemas épicos franceses y alemanes de Tristán. Y del mismo modo que Platón pinta la vida de placeres de los nobles y ricos y su doctrina del placer, igualmente volvemos a encontrar esto como la filosofía de la vida de las gentes de mundo en el siglo XVIII. A la satisfacción de la animalidad se añade un momento en el cual el hombre depende más que nunca de su medio: el goce de la jerarquía y el honor. En todas partes esta concepción del mundo se funda en la misma actitud: la subordinación de la voluntad a la vida instintiva animal que domina el cuerpo y a sus relaciones con el mundo exterior; el pensamiento y la actividad orientada por él están aquí al servicio de esa animalidad, se agotan en procurar su satisfacción.

Esta concepción de la vida encuentra, por lo pronto, su expresión en una considerable porción de la literatura de todos los pueblos. A veces, como energía inquebrantable de la animalidad, más frecuentemente en lucha con la visión religiosa del mundo. Su grito de guerra es la emancipación de la carne. En esta oposición a la disciplina —necesaria y, no obstante, temible— de la humanidad por medio de la religiosidad estriba la justificación histórica, relativa, de esa reacción de una afirmación de la vida natural, que siempre renace y se manifiesta de nuevo. Cuando esta concepción de la vida se convierte en filosofía, surge el naturalismo. Este afirma teóricamente lo que en ella es vida; el proceso de la naturaleza es la realidad única y entera; fuera de él no existe nada; la vida espiritual sólo se distingue formalmente de la naturaleza física como conciencia, según las propiedades inherentes a ésta, y esta determinación de la conciencia, vacía de contenido, procede de la realidad física según la causalidad natural.

La estructura del naturalismo es análoga de Demócrito a Hobbes y desde él hasta el *Sistema de la naturaleza*[22]: sensualismo como teoría del conocimiento; materialismo como metafísica, y una conducta práctica doble: la voluntad de goce y la reconciliación con el curso prepotente y extraño del universo mediante la sumisión a él en la observación.

La justificación filosófica del naturalismo reside en dos propiedades fundamentales del mundo físico. ¡Cuán preponderantes son en verdad, dentro de la realidad dada en nuestra experiencia, la exten-

[22] El *Système de la nature*, del Barón de Holbach, que se publicó en 1766.

sión y la energía de las masas físicas! Envuelven, como algo inmenso y que se extiende continuamente, los escasos fenómenos espirituales; considerados así, parecen como interpolaciones en el gran texto del orden físico. Por esto el hombre natural, en la consideración teórica de tal situación, tiene que encontrarse totalmente sometido a ese orden. Y al mismo tiempo la naturaleza es el lugar originario de todo conocimiento de semejanzas. Las mismas experiencias de la vida diaria enseñan a establecer esas semejanzas y contar con ellas, y las ciencias positivas del mundo físico se aproximan por el estudio de esas semejanzas al conocimiento de la coherencia regular del mismo; así realizan un ideal del conocimiento, que es inaccesible a las ciencias del espíritu, fundada en la vivencia y la comprensión[23].

Pero ahora las dificultades que encierra este punto de vista impulsan al naturalismo, en una dialéctica incesante, a fórmulas siempre nuevas de su actitud ante el mundo y la vida. La materia, de la cual parte, es un fenómeno de la conciencia; cae, pues, en un círculo vicioso: de lo que sólo es dado como fenómeno para la conciencia, querer derivar ésta misma. Además, es imposible derivar del movimiento, que es dado como fenómeno de conciencia, la sensación y el pensamiento. La incomparabilidad de estos dos hechos, después de que el problema se ha revelado como insoluble en los más diversos intentos, desde el materialismo antiguo hasta el *Sistema de la naturaleza*, lleva a la correlatividad positivista de lo físico y lo espiritual. También ésta está sujeta a fuertes objeciones. Y, por último, la moral del naturalismo primitivo aparece como insuficiente para hacer comprensible la evolución de la sociedad.

## 2

Empiezo por el aspecto epistemológico del naturalismo. Tiene sus fundamentos epistemológicos en el sensualismo. Por sensualismo entiendo aquí la reducción del proceso de conocimiento o de sus resultados a la experiencia sensible externa, y de las determinaciones de valor o finalidad a la escala de valores contenida en el placer y el desagrado sensibles. De este modo, el sensualismo es la expresión filosófica directa de la concepción naturalista del alma. Por esto se da ya

[23] La naturaleza es, en principio, lo uniforme y permanente. Recuérdese la expresión leibniziana de que la naturaleza es «una costumbre de Dios». Por eso la forma de conocimiento propio de los fenómenos naturales es la explicación causal y la *ley* que los unifica. En cambio, las ciencias del espíritu manejan otro modo de saber, sobre el que Dilthey insistirá largamente: vivencia y comprensión *(Erleben und Verstehen)*, que conducirá al punto de vista de la *hermenéutica*.

aquí de un modo incipiente el problema psicogenético del naturalismo: derivar de impresiones particulares la unidad de la vida psíquica como una *unitas compositionis*. El sensualista no niega ni el hecho de la experiencia interna ni el de la concatenación mental de lo dado, pero encuentra en el orden físico el fundamento de todo conocimiento de la conexión legal de lo real, y las propiedades del pensamiento resultan para él, evidentemente o mediante una teoría, una parte de la experiencia sensible.

La primera teoría del sensualismo fue creada por Protágoras. La fuerza universal de la razón, que actúa en el pensamiento humano, no estaba aún separada, en la metafísica anterior a él, del proceso respiratorio y de las imágenes sensibles penetrantes, concebidas de un modo corpóreo[24]. Protágoras enseñó entonces que en la cooperación de dos movimientos, uno exterior y otro orgánico, que transcurre en el hombre, se produce la percepción, y como para él la percepción y el pensamiento no estaban separados, deducía de las percepciones así originadas la vida psíquica entera; también explicaba el placer, el desagrado y los impulsos por la cooperación de ambos movimientos. Fue, pues, indudablemente sensualista. Y descubrió ya desde este punto de vista las consecuencias fenomenalistas y relativistas incluidas en él. El relativismo de Protágoras encuentra que todo conocimiento, valoración o decisión con un fin están determinados por lo absolutamente empírico de la organización humana; excluye, por tanto, la posibilidad de comparar estas funciones con los procesos externos a que se refieren. De este modo, el conocimiento, la valoración y los fines sólo tienen una validez relativa, a saber, como correlato de esa organización. Está suprimido aquí el vínculo entre el sujeto y su objeto, consistente en la aceptación de una razón universal idéntica, que actúa en el universo y conoce así lo igual como igual. La organización sensible muestra en el reino de lo animal, que llega hasta el hombre, las formas más diversas, y de cada una tiene que surgir un mundo completamente distinto. La realidad meramente empírica de la organización sensible, la sujeción de todo pensar en ella y la inclusión de esa organización en el complejo físico constituyen el fundamento de todas las doctrinas relativistas de la antigüedad entera.

¿Cómo son posibles desde estos supuestos la experiencia y la ciencia empírica? Este era el primer problema. La matemática, la astronomía, la geografía, la biología, crecían constantemente, y el escepticismo sensualista tenía que hacer comprensible su posibilidad. Ya

[24] Alude a la teoría de las imágenes o εἴδωλα, formulada, sobre todo, por Demócrito —véase también Lucrecio, *De rerum natura*—, según la cual se desprenden de los cuerpos unos sutiles «ídolos» o imágenes de ellos, materiales también y compuestos de átomos, los cuales actúan sobre los órganos sensoriales.

la doctrina de la probabilidad de Carneades[25] encerraba en sí la tendencia a establecer un compromiso positivista entre los supuestos sensualistas y las ciencias empíricas. La validez del conocimiento se traslada, en su escepticismo, de las relaciones —tan propias del espíritu griego— de copia de una exterioridad objetiva mediante representaciones, a la coincidencia interna de las percepciones entre sí y con los conceptos, en un complejo sin contradicción. En el ideal de la máxima probabilidad accesible, en la distinción de los grados de ella, se había logrado un punto de vista desde el cual se podía combatir la metafísica y al mismo tiempo asegurar al saber empírico cierta dosis, si bien modesta, de validez.

Pero sólo cuando la gran época de la fundamentación de la ciencia matemática de la naturaleza en el siglo XVII hubo reconocido un orden de la naturaleza conforme a leyes, entró el sensualismo en su último y decisivo período. La ciencia natural se había constituido entonces como saber de experiencia inatacable, y el sensualismo tenía que reconocer este hecho para tomar posición frente a él y superar las conclusiones escépticas de la época anterior. Esta fue la gran labor de David Hume. Incluso consideró su filosofía como continuación del escepticismo académico. Y, en efecto, reaparecen en él los rasgos capitales de ese escepticismo: la realidad meramente empírica de nuestra organización sensible y del pensamiento relacionado con ella; como consecuencia de esto, la supresión de toda relación de copia entre el espíritu concipiente y el mundo objetivo; por tanto, sustitución del conocimiento del mundo por la mera coincidencia interna de las percepciones entre sí y con los conceptos.

Pero estos principios alcanzan mediante su análisis el más fecundo desarrollo: de las regularidades del acontecer nacen habituaciones a ciertos enlaces; en la potencia asociativa inherente a ellos se encuentra el único fundamento de los conceptos de sustancia y causalidad. De este modo se originan conclusiones que han de formar las bases del positivismo. La conexión del mundo en su contenido, en virtud de los vínculos de sustancia y causalidad, resulta el efecto secundario de los hechos animales de la habituación y la asociación; la ciencia empírica se reduce a las uniformidades de coexistencia y sucesión de los fenómenos, con eliminación de todo saber acerca de las relaciones internas, de la esencia, la sustancia o la casualidad: estas uniformidades constituyen así exactamente el objeto de nuestro saber, tanto de hechos espirituales como físicos: todas las partes del mundo están enlazadas en *una* regularidad.

---

[25] Escéptico griego del siglo II a. de C., al final de la Academia media, que actuó en Roma a mediados de la centuria.

El espíritu más íntimo del sistema de David Hume es sensualismo; pero sus grandes resultados se han separado en la teoría positivista del conocimiento, desde d'Alembert, de los supuestos metafísicos: el positivismo se convirtió en un método, y el propio naturalismo, frente a esta actitud fenomenalista, hizo valer en Feuerbach, Moleschott, Büchner, la «claridad meridiana de lo sensible», hizo valer ya en Comte la conexión de los hechos físicos entre sí y la dependencia de los psíquicos respecto de ellos, como enseñaba la nueva fisiología cerebral[26].

## 3

La metafísica del naturalismo adquirió en la época posterior a Protágoras su fundamentación mecanicista. La explicación mecánica es en sí y por sí un método científico positivo, compatible, por consiguiente, con ideas del mundo muy diversas: sólo cuando no se reconoce en la realidad nada más que mecanismo, cuando los conceptos que para el conocimiento de la naturaleza sólo son medios auxiliares de su método, se manejan como entidades, surge la metafísica mecanicista. Entonces se ponen las causas de los movimientos solamente en los elementos materiales del universo, y los hechos espirituales se reducen con cualquier método a esos elementos. Se elimina de la naturaleza toda aquella intimidad que la religión, el mito y la poesía habían puesto en ella; ahora ha quedado sin alma, en ninguna parte pone límites un nexo unitario a su interpretación técnica. Sólo este punto de vista permite dar al naturalismo una forma rigurosamente científica. Su problema es ahora derivar el mundo espiritual del orden mecánico conforme a leyes de partes corpóreas.

Una inmensa actividad intentó resolver este problema. Sus cimas son el sistema epicúreo y su brillante exposición por Lucrecio, el sombrío y enérgico sistema de Hobbes, que comprendía consecuentemente el mundo espiritual entero desde el punto de vista del impulso vital, del cual resulta luego la lucha por el poder de los individuos, de las clases y de los Estados; en la Francia del siglo XVIII, el sistema de la naturaleza, que expresó en sus fórmulas muertas el secreto de los más incrédulos y voluptuosos de todos los tiempos, y, por último, la fanática doctrina materialista de Feuerbach, Büchner, Moleschott y sus secuaces.

La potencia de estas teorías estribaba en su edificación sobre el

---

[26] Feuerbach, Moleschott y Büchner pertenecen —con Vogt, Haeckel, Ostwald, Unold— al grupo alemán que representa la forma extrema y francamente materialista del positivismo, y que terminó inspirando las corrientes *monistas*.

suelo de la realidad exterior espacial, manifiesta, que es accesible al pensamiento exacto de las ciencias de la naturaleza. No encerraban en parte alguna un resto oscuro de fuerzas incomprensibles. No había ningún rincón en que pudiera ocultarse alguna realidad autónoma espiritual o trascendente. Pues la lucha contra las potencias de la religiosidad y de una metafísica espiritualista con sus oscuridades es el alma de esta metafísica materialista. Y su justificación histórica estaba en que quería superar la alianza de la Iglesia con el despotismo en la sociedad.

En semejante orden de cosas no hay lugar para la consideración del mundo, desde el punto de vista del valor y de la finalidad. Valores y fines son aquí productos ciegos del curso de la naturaleza, que sólo tienen un interés especial para el hombre, porque él es para sí mismo, mediante su vida interior, centro del mundo, y lo mide todo según sus sentimientos, afanes y fines.

## 4

El ideal de vida del naturalismo tenía que ser doble, según su doble relación con el curso de la naturaleza. El hombre es esclavo del curso de la naturaleza por su pasión —un esclavo sagaz y calculador— y, sin embargo, está por encima de él gracias al poder del pensamiento.

Ya la antigüedad desarrolló los dos aspectos del ideal naturalista. El sensualismo de Protágoras contenía ya las condiciones del hedonismo de Aristipo. Pues en los contactos de la organización sensible con el mundo exterior se originan, según él, del mismo modo que las percepciones sensibles, también los sentimientos y apetitos sensuales, y éstos no pueden expresar los valores objetivos que están contenidos en la realidad, sino sólo la relación en que el sujeto, con su vida afectiva, está con ellos. Aristipo infería de esto que la norma y el fin de obrar recto residen exclusivamente en el placer, como el mejor movimiento que se da en nuestra organización sensible. En la conexión física de nuestra animalidad con la naturaleza exterior, tal como se manifiesta en los movimientos sensibles, ha de buscarse la norma interna y el fin del arte de la vida. La prudencia socrática se convierte aquí en el juego soberano del pensamiento formal, calculador de los valores de placer, que se eleva sobre las convenciones, incluso sobre las leyes objetivas de la vida.

Pero en la percepción óptica y en el goce estético, que representaron un papel tan importante en el espíritu griego, había otro ideal, y también éste estaba dentro del horizonte de aquella metafísica naturalista, tal como la han representado Demócrito, Epicuro y Lucre-

cio. Las experiencias del impulso vital llevaban a él. Es la tranquilidad de ánimo que nace en el que comprende la conexión perdurable, inquebrantablemente firme, del universo. En el poema didáctico de Lucrecio encontró su expresión esta concepción del alma. Experimentó en sí mismo el poder liberador de la magna concepción cósmica, astronómica y geográfica del mundo, que había creado la ciencia griega. El universo inmenso, sus leyes eternas, el origen de los sistemas del mundo, la historia de la tierra, que se cubre de plantas y animales y finalmente produce el hombre: esta concepción le hizo descubrir, como muy por debajo de él, las intrigas políticas y los pobres muñecos que eran los dioses de su pueblo. Incluso la misma vida individual, con su sed de goce y poder, la lucha de las existencias particulares en el teatro universal romano, se vaciaba desde este punto de vista cósmico: «Es piadoso el que contempla el universo con ánimo sereno.»

Ya en la antigüedad, la experiencia que hace en el curso del mundo el hombre que ansía la dicha de los sentidos había superado la rigidez de la doctrina que hace del placer sensual el fin de la vida. El placer espiritual, duradero, había alcanzado vigencia junto al sensible. Y ya entonces la escuela epicúrea había intentado resolver la cuestión decisiva de derivar la cultura en su riqueza y magnitud de los sentimientos sensuales de placer y desagrado, mediante la idea de la evolución progresiva. Pero sólo la época moderna aportó recursos científicamente válidos para la explicación naturalista de la evolución espiritual. Tales fueron la comprensión de la vida espiritual en función de su medio ambiente, la derivación de la vida económica de los intereses del individuo, la de la cultura superior del progreso económico y la teoría de la evolución, que permitió fundar las cualidades intelectuales y morales de los hombres en la adición de alteraciones mínimas a través de inmensos espacios de tiempo. El ideal naturalista, tal como lo precedía Ludwig Feuerbach, tras una larga evolución cultural: el hombre libre, que reconoce en Dios, la inmortalidad y el orden invisible de las cosas los fantasmas de sus deseos, ha ejercido un poderoso influjo sobre las ideas políticas, la literatura y la poesía.

# Capítulo 4
# EL IDEALISMO DE LA LIBERTAD

Parto nuevamente del hecho de la afinidad entre un gran número de sistemas, la cual, como fundada en una concepción de la vida, en una actitud ante el mundo, implica la decisión en un sentido determinado de los problemas incluidos en el enigma de la vida, y reúne así estos sistemas en un segundo tipo de visión del mundo.

## 1

El idealismo de la libertad es la creación del espíritu ateniense. La suprema energía formadora, creadora, que reside en él se convierte en principio de comprensión del mundo en Anaxágoras, Sócrates, Platón, Aristóteles[27]. Cicerón ha expresado insistentemente su coincidencia, su sentimiento de parentesco con Sócrates y todo lo socrático de la época griega siguiente. Y notables apologetas y padres cristianos se hallan en consciente relación de coincidencia, tanto con el espíritu socrático como con la filosofía romana. La escuela escocesa se funda después totalmente en la orientación intelectual de Cicerón

[27] Es la idea del νοῦς, insuficientemente utilizada por Anaxágoras, que abre el camino a la doctrina del alma, por una parte, y por otra a la teología griega postsocrática.

y tiene conciencia a la vez de su comunidad con aquellos escritores cristianos primitivos. Y justamente esta conciencia de afinidad enlaza con esos antiguos escritores a Kant y a Jakobi, a Maine de Biran y a los filósofos franceses afines a él, hasta Bergson[28].

Esta conciencia de parentesco va acompañada de una áspera polémica de los representantes de esta tendencia contra el sistema naturalista. La conciencia de una diferencia completa del naturalismo en la concepción de la vida, la idea del mundo y el ideal penetra hasta la punta de las uñas a cada uno de estos pensadores, y del modo más enérgico a los más profundos. Pero también la oposición al panteísmo fue puesta de relieve, de un modo cada vez más claro, por este idealismo de la personalidad. Si bien el panteísmo griego más antiguo se había apartado de la personificación religiosa de la divinidad y del trato personal con ella, Sócrates se opuso luego a ese panteísmo y la filosofía romana predominante acentuó su afinidad con Sócrates. También la filosofía cristiana primitiva se sabe de acuerdo con los representantes del idealismo de la libertad y de la personalidad, tanto en la oposición al naturalismo como al panteísmo. Y la misma actitud aparece en la lucha de la filosofía cristiana posterior contra el idealismo objetivo de Ibn Roschd[29]. Se impone después en la época renacentista en la lucha de Giordano Bruno contra toda clase de filosofía cristiana, y de ésta contra el nuevo panteísmo de Bruno. Y desde esta época se continúa en el antagonismo entre Spinoza y toda doctrina de personalidad o libertad, entre Leibniz y muchos defensores de la doctrina de la libertad; por último, luego, en las luchas entre Kant, Fichte, Jakobi, Fries y Herbart, por una parte, y por otra, Schelling, Hegel y Schleiermacher[30].

Todas las grandes contiendas filosóficas de los últimos siglos reciben su carácter apasionado de la vinculación en que están los antagonismos que irradian de un problema con las diversas ideas del mundo. La polémica de Bayle contra Spinoza tiene como raíz la necesi-

---

[28] Dilthey conoce esta corriente filosófica francesa, a la cual debe no pocos estímulos. Sobre todo, la idea de la vida que se encuentra en Maine de Biran ha tenido influencia sobre el pensamiento diltheyano. Véase mi estudio «El hombre y Dios en la filosofía de Maine de Biran», incluido en *San Anselmo y el insensato*.

[29] Averroes (1126-1198) el gran filósofo árabe cordobés, comentador máximo de Aristóteles en la Edad Media. Dilthey se refiere a la doctrina averroísta de la unidad del entendimiento humano, que suscitó un amplio movimiento heterodoxo dentro de la cristiandad —el averroísmo latino— y la consiguiente polémica.

[30] Jakobi (1743-1819) fue amigo de Goethe en su juventud y señala el paso del movimiento *Sturm und Drang* hacia el romanticismo. Fries (1773-1843), profesor en Heidelberg y Jena, se ocupó sobre todo de los problemas del conocimiento y de la religión. Herbart (1776-1841) ocupó la cátedra de Kant en Königsberg y luego fue profesor de Göttingen; su influencia más duradera —a pesar de su considerable obra filosófica— se mantiene en la pedagogía.

dad de la libertad de indiferencia frente al determinismo. La polémica de Voltaire contra Leibniz es la de una actitud de conciencia práctica, que parte del hombre, la cual se esfuerza, ante todo, por tanto, en mantener la libertad contra la metafísica contemplativa, fundada en la intuición del universo. Rousseau opone luego con enorme éxito una filosofía de la personalidad y de la libertad a las más diversas formas de naturalismo o monismo. La discusión entre Jakobi y Schelling concierne a los problemas capitales que oscilan entre el idealismo objetivo y la filosofía de la personalidad, y nunca ha habido una polémica más apasionada que ésta. También la polémica de Herbart contra la filosofía monista recibe su vehemencia del sentimiento de que las grandes verdades del sistema teísta serían puestas en cuestión por ese monismo, mientras el mismo se erigía, sin embargo, en defensor de la idea cristiana del mundo, que es teísta en sus raíces más profundas. Y la aspereza con que Fries y Apelt combaten la especulación monista está condicionada igualmente por el odio a la deformación de las ciencias empíricas de la naturaleza por Schelling y Hegel y a la disolución del teísmo cristiano bajo la máscara de la defensa del cristianismo[31].

## 2

A esta conciencia de conformidad y de oposición que liga entre sí a los representantes del idealismo de la libertad y los aparta del idealismo objetivo y del naturalismo, corresponde la efectiva afinidad entre los diversos sistemas de este tipo. El vínculo que une en estos sistemas la idea del mundo, el método y la metafísica consiste precisamente en esto: la actitud que se enfrenta con todo lo dado con un sentido de absoluta soberanía implica la independencia de lo espiritual respecto a todos esos datos; el espíritu reconoce su propia esencia como distinta de toda causalidad física.

Con profunda visión ética ha visto Fichte la conexión entre el carácter personal de un grupo de pensadores y el idealismo de la libertad, con oposición a todo sistema naturalista[32]. Esta libre autonomía se encuentra, a la vez, ligada en la relación con otras personas, no físicamente, sino en la norma y la obligación moral; así se origina el concepto de un reino personal, en el cual los individuos están ligados

---

[31] Apelt (1812-1859) fue discípulo de Fries y escribió estudios sobre la inducción, la historia y la ciencia natural, en especial la astronomía. Todo este grupo representa una reacción crítica, próxima al espíritu positivista, contra la especulación «romántica» cuyo centro es Schelling.

[32] Véase la nota 18.

por normas y, sin embargo, íntimamente libres. Además, siempre se enlaza con estas premisas la relación de los individuos libres, obligados íntimamente por la ley, responsables, y del reino personal, con una causa absolutamente personal y libre. Visto desde la experiencia vital, esto se funda en que la vida espontánea y libre se encuentra como una fuerza que determina a otras personas según su libertad, pero experimenta al mismo tiempo cómo otras personas se han convertido dentro de ella misma en una fuerza por la cual es determinada, de acuerdo con su propia espontaneidad. Así, esta viviente forma voluntaria de determinar y ser determinado se convierte en esquema general para interpretar el conjunto del mundo: es proyectada, por decirlo así, al complejo universal mismo; se la encuentra en todas las situaciones en que se halla el sujeto del pensamiento sistemático, hasta en la más general. Y así se desliga la divinidad del nexo de la causalidad física y se la concibe como algo dominante frente a ella: una proyección de la razón que señala los fines, la cual es independiente frente a las circunstancias.

Este concepto de la divinidad lo han determinado filosóficamente y expresado con exactitud Anaxágoras y Aristóteles, mediante la relación de la divinidad con la materia[33]. En el concepto cristiano de la creación de la nada, de lo que no es nada, recibe esta idea personal de Dios su forma metafísica más radical, pues expresa la trascendencia de la divinidad frente a la ley de causalidad, que rige en el mundo natural, según la regla del *ex nihilo nihil fit*[34]. Y en Kant se justifica después críticamente esta trascendencia de Dios para el conocimiento del mundo, que enlaza sus verdades según el principio de razón suficiente: Dios sólo existe para la voluntad, que lo postula en virtud de su libertad[35].

## 3

De este modo se origina la estructura que en este tipo de visión del mundo es común a todos los sistemas. Epistemológicamente se

---

[33] En Anaxágoras, el *nus* explica el movimiento del mundo y tiene en cierto sentido un carácter «divino», si bien no espiritual; el *nus* no tiene mezcla y no se compone de homeomerías. En Aristóteles, con rigor metafísico muy superior, Dios aparece como «primer motor inmóvil», fin de todo movimiento, inmaterial y todo en acto, «acto puro». Véase *Metafísica*, 1. XII.

[34] De la nada, nada se hace; se entiende, sin la intervención de la potencia *infinita* de Dios. La creación *ex nihilo* significa la absoluta posición del mundo en la existencia, por la libre voluntad de Dios, como una realidad distinta de él; por tanto, la rigurosa trascendencia de la Divinidad.

[35] Es la idea de Dios como un *postulado de la razón práctica*, exigido por el *hecho* de la mortalidad y la responsabilidad, que a su vez postula la libertad del hombre. Véase *Kritik der praktischen Vernunft*. I. Teil, 2. Buch, 2. Hauptstück, V.

fundará este tipo, tan pronto como se dé cuenta de su supuesto, según un método filosófico, en los hechos de conciencia. En la metafísica, esta visión del mundo pasa por diversas formas. Aparece primero en la filosofía ática como concepción de la razón productora, que transforma la materia en el mundo. El gran descubrimiento del pensamiento conceptual y la voluntad moral, independientes del complejo de la naturaleza, y de su relación con un orden espiritual, es en Platón el punto de partida de esa concepción, y es también su fundamento en Aristóteles. Preparada por el concepto romano de la voluntad y la idea romana de una relación rectora de Dios con el mundo, se constituye en el cristianismo la segunda concepción: la doctrina de la creación. Esta va a construir un mundo trascendente, partiendo de las relaciones experimentadas en la conducta voluntaria. Los conceptos acerca de Dios, peculiares de la conciencia cristiana, son la relación del padre con sus hijos, el trato con Dios, la Providencia, como símbolo del dominio rector sobre el mundo, justicia, misericordia. Luego se ha recorrido un largo camino desde aquí hasta la suma depuración de esta conciencia de Dios en la filosofía trascendental alemana. Con sobria grandeza heroica, el idealismo de la libertad, como se ve del modo más perfecto en Schiller, construye aquí el mundo suprasensible, que sólo existe para la voluntad, porque está dispuesto de acuerdo con su ideal del esfuerzo infinito[36].

## 4

Esta visión del mundo tiene un fundamento universalmente válido en los hechos de conciencia. Es indestructible como la conciencia metafísica del hombre heroico: se renovará en toda gran naturaleza activa.

Pero no puede definir y fundamentar su principio con validez científica universal. Así comienza de nuevo también aquí su obra una incesante dialéctica, que avanza de posibilidad en posibilidad, incapaz, no obstante, de lograr una solución de su problema. La voluntad que actúa con conciencia de finalidad en la familia, el derecho y el Estado, fue desplegada por el pensamiento romano en conceptos sobre el vivir, que, a la postre, quedaban retrotraídos a predisposiciones innatas para la conducta vital. De este modo, la seguridad de la conducta descansaba en algo inaccesible o indemostrable. En un círculo vicioso, la regularidad de las leyes vitales se fundaba en su-

[36] Repárese en la relación que existe entre la doctrina de la inmortalidad del alma en Kant (loc. cit., IV) y la teoría de la *posición* de Fichte y de la realidad como *Tathandlung*.

puestos innatistas, los cuales, sin embargo, sólo podían probarse por las leyes de la vida, por la coincidencia de los pueblos. Así fundamentaba su idealismo de la personalidad la filosofía de la vida romana.

La conciencia cristiana determinó además como principio de este punto de vista la trascendencia del espíritu, su independencia de todas las disposiciones naturales. Pero ésta es sólo una expresión simbólica de las experiencias de la voluntad en el sacrificio, en la superación del nexo natural de la motivación mediante la entrega de la vida, una expresión de la energía para vivir, para la realización de un orden suprasensible. El ideal del santo es prueba de sí mismo, pero no puede elevarse por ninguna fórmula a la conciencia lógica.

Kant y la filosofía trascendental intentaron después determinar y fundamentar de un modo universalmente válido esa voluntad ideal. Se impuso algo incondicionado como norma y valor supremo frente al curso del mundo. El intento fracasó. Pero se renovó en el idealismo francés de la persona, desde Maine de Biran hasta Bergson, en la forma idealista del pragmatismo, como apareció en James y pensadores afines, y en la gran corriente de la filosofía trascendental en Alemania. Su potencia es indestructible, y sólo cambian sus formas y pruebas. Este poder se funda en una concepción de la vida que parte del hombre activo y requiere una regla fija para establecer los fines.

Schiller es el poeta de este idealismo de la libertad, como Carlyle es su profeta e historiador:

> Profundamente humillado entre los esclavos del cobarde,
> recorrió en perpetua lucha
> una vez Alcides el penoso camino de la vida,
> luchó con hidras y estrechó en sus brazos al león,
> se precipitó para liberar a los amigos,
> vivo, en la barca del barquero infernal.
> Todas las penas, todas las cargas del mundo
> acumula la astucia de la enojada diosa
> sobre los dóciles hombros del odiado,
> hasta que su camino ha terminado...
> Hasta que el dios, despojado de lo terrenal,
> se separa resplandeciente del hombre
> y bebe los vientos sutiles del éter.
> Gozoso del nuevo y desusado cernerse,
> vuela hacia lo alto, y el pesado sueño
> de la vida terrena se hunde, se hunde, se hunde[37].

[37] Alusión al mito helénico de Herakles o Hércules, designado por su sobrenombre Alcides. Su servidumbre bajo Euristeo, su lucha con la hidra de Lerna y el león de Nemea, con Cerbero, etc., constituyen los famosos trabajos impuestos por el odio de Hera, esposa de Zeus, hacia los hijos de éste y de mujeres mortales.

# Capítulo 5
# EL IDEALISMO OBJETIVO

En una masa coherente desarróllanse ante nosotros sistemas que se apartan de los dos tipos bosquejados. Constituyen el verdadero núcleo capital de toda metafísica, se extienden a lo largo de toda la historia de la filosofía, y su estrecha vinculación a grandes fenómenos afines de la fe y el arte remite a una visión del mundo que penetra las religiones, las interpretaciones artísticas y el pensamiento metafísico.

## 1

Voy a determinar el ámbito en que aparece este tipo dentro de la metafísica. Precisamente la masa central de los sistemas filosóficos no puede adscribirse ni al naturalismo ni al idealismo. Jenófanes, Heráclito y Parménides y todo lo que los rodea, el sistema estoico, Giordano Bruno, Spinoza, Shaftesbury, Herder, Goethe, Schelling, Hegel, Schopenhauer y Schleiermacher[38]: todos estos sistemas muestran

[38] Dilthey establece conexiones amplísimas en la historia de la filosofía, que la cruzan en toda su extensión. La tipología de los sistemas metafísicos no se articula, pues, en grupos limitados temporalmente, sino que señala más bien tendencias permanentes,

un tipo manifiestamente común, que difiere en absoluto de los otros dos que hemos expuesto.

Están ligados entre sí por relaciones de dependencia y la más precisa conciencia de parentesco. La Stoa tenía conciencia de su dependencia de Heráclito; Giordano Bruno ha utilizado ampliamente los conceptos fundamentales estoicos; Spinoza está condicionado por la Stoa y el círculo de ideas, cuyo centro fue Giordano Bruno. En Leibniz alcanza su expresión más perfecta, frente al rígido monismo de Spinoza, la gran actitud de conciencia del Renacimiento. Después de la disolución de las formas sustanciales no queda ya en el Renacimiento ninguna realidad entre el complejo divino y las cosas particulares; el mundo es la explicación de Dios; éste se ha dividido en él en ilimitada multiplicidad: cada cosa individual refleja en su lugar el universo. Esta es también la actitud mental de Leibniz; si su dependencia de la situación intelectual de la época lo hace concebir la Divinidad como un individuo, su dependencia de la cultura teológica de aquélla lo ha inducido a poner en primer plano las relaciones con la teología: el panenteísmo es siempre su idea fundamental, y la concepción del universo, como un tono singular, en el que cada parte está determinada por la conexión significativa ideal de la totalidad, es la gran idea nueva de su sistema. Este está determinado completamente por la cuestión del sentido de la significación del mundo.

Su afín espiritual más próximo es Shaftesbury; está influido tanto por la Stoa como por Giordano Bruno. Pero los grandes idealistas objetivos de Alemania viven en la esfera de influencia de Leibniz, están condicionados por Shaftesbury mediante el movimiento poético alemán, en especial a través de los eslabones intermedios de Goethe y Herder, y su dependencia de Spinoza, en parte directa, en parte mediata a través del movimiento literario anterior, está comprobada y aún se podría comprobar con mayor amplitud. Así forman estos sistemas un complejo histórico tan firmemente cerrado en sí como los del naturalismo y el idealismo de la libertad.

Además, siempre han expresado del modo más rotundo su oposición a los otros dos tipos de visión del mundo. ¡Qué duramente juzga Heráclito el materialismo de la multitud! ¡En qué tajante oposición está la Stoa frente al sensualismo epicúreo! Pero al mismo tiempo, como renovación del hilozoísmo, tiene conciencia de su distancia de Platón y Aristóteles. Giordano Bruno ha sostenido después la lucha contra toda forma de visión cristiana del mundo y de ideal cristiano de la vida, con un apasionamiento sin igual. El mismo apasionamiento irrumpe entre las cadenas de raciocinios de Spinoza, en

---

que se desarrollan históricamente en una multiplicidad de sistemas. Recuérdese el título completo de este estudio.

aquellos escolios de estilo libre, que fueron redactados originariamente de un modo independiente, como efusiones de su temple vital. Schelling y Hegel dirigen manifiestos y libelos contra el idealismo de la libertad, en especial contra Kant, Fichte y Jakobi, como los filósofos de la reflexión. Y prescindiendo de las censuras de Schopenhauer, la crítica de la *moral* de Schleiermacher no es en el fondo sino un gran escrito polémico contra la moral sensualista y contra la ética restrictiva dualista de Kant y Fichte, a favor del idealismo objetivo.

Ahora bien, si el método comparativo persigue estos indicios, reconoce la afinidad de los miembros de este grupo, referidos así unos a otros, y una estructura común a todos ellos, mediante la cual se reúnen para formar un tipo de visión del mundo. El complejo de principios que constituye la estructura de este tipo implica una actitud mental epistemológico-metódica, una fórmula metafísica, que encierra diversas posibilidades de formación de sistemas metafísicos, y un principio de información de la vida.

## 2

La actitud mental epistemológico-metódica frente al enigma del universo era, en la primera de las tres ideas del mundo, el progreso del conocimiento de las uniformidades en el mundo físico o generalizaciones que hacían posible someter también los hechos espirituales a esa regularidad mecánica externa. El idealismo de la libertad, por el contrario, hallaba el punto firme para una solución de validez universal del enigma del mundo en los hechos de conciencia; postulaba la existencia y la posibilidad de establecer determinaciones generales de conciencia, no susceptibles de ulterior disolución, que producen con espontáneas energías la configuración de la vida y de la visión del mundo en la materia de la realidad externa.

El tercer tipo de comportamiento epistemológico-metódico es completamente distinto de los otros dos. Puede encontrarse del mismo modo en Heráclito que en la Stoa, en Giordano Bruno que en Spinoza y en Shaftesbury, en Schelling, Hegel, Schopenhauer y Schleiermacher, pues se funda en la concepción de la vida de estos pensadores. Llamamos a un comportamiento contemplativo, expectante, estético o artístico cuando el sujeto descansa en él, por decirlo así, del trabajo del conocimiento científico y de la actividad que transcurre en el contexto de nuestras necesidades, de los fines que así se originan y de su realización externa. En esta conducta contemplativa se amplía nuestra vida afectiva, en la cual se experimentan personalmente, por lo pronto, la riqueza de la vida, el valor y la felicidad de la existencia, hasta una especie de simpatía universal. En virtud de

esta ampliación de nosotros mismos en la simpatía universal, llenamos y vivificamos la realidad entera mediante los valores que sentimos, la actividad en que desplegamos nuestras energías vitales, las ideas supremas de lo bello, lo bueno y lo verdadero. Los estados de ánimo que la realidad provoca en nosotros, los volvemos a encontrar en ella. Y en el grado en que extendemos nuestro sentimiento de la vida a la simpatía con el universo y experimentamos nuestra afinidad con todos los fenómenos de lo real, se aumenta la alegría de vivir y se acrecienta la conciencia de la propia energía.

Es el estado de ánimo en que el individuo se siente uno con el complejo divino de las cosas, y vinculado así a todos los demás miembros de ese complejo. Nadie ha expresado este estado de ánimo de un modo más bello que Goethe. Alaba la ventura de «sentir, gozar» la naturaleza. «No permites sólo una fría visita asombrada: me concedes ver dentro de su profundo seno, como en el pecho de un amigo.» «Haces desfilar ante mí la serie de los vivientes y me enseñas a conocer a mis hermanos en el bosque tranquilo, en el aire y el agua.»

Este estado de ánimo encuentra la solución de todas las disonancias de la vida en una armonía universal de todas las cosas. El sentimiento trágico de las contradicciones de la existencia, el temple pesimista, el humor, que comprende de un modo realista la limitación y la opresora estrechez de los fenómenos, pero encuentra en su fondo la triunfante idealidad de lo real, son sólo estadios que elevan al descubrimiento de una coherencia universal de existencias y valores.

La forma de aprehensión es siempre la misma en este idealismo objetivo. No ordenación conjunta de los casos por su semejanza o uniformidad, sino visión unitaria de las partes en un todo, elevación del complejo de la vida al complejo del universo.

El primero de los pensadores de este tipo que reflexionó sobre su método filosófico fue, que sepamos, Heráclito. Alcanzó una profunda conciencia de la actitud contemplativa y expresó su oposición frente al pensamiento personificado de la creencia, de la percepción sensible, que menosprecia en su aislamiento, y frente al conocimiento científico del mundo. El filósofo hace objeto de su reflexión aquello que lo rodea cerca, de un modo constante, cotidiano, en lo que encuentra siempre lo mismo, por tanto. Estar presentes a lo que nos acontece: así queda caracterizada genialmente la profunda meditación en la cual la multitud de fenómenos evidentes del proceso universal se convierten para el verdadero filósofo en objetos de admiración y reflexión. En virtud de esta actitud contemplativa comprendía Heráclito el proceso del universo, como lo mismo en todas partes: constante flujo y corruptibilidad de todas las cosas, y en todos los puntos de él un orden racional. Así se resuelve para él el sentimiento trágico del incesante mudar del tiempo, en el cual el presente es siempre y

siempre ya no es, en la conciencia de la permanente regularidad del universo en medio de ese fluir.

En el estoicismo domina la misma visión del universo como una totalidad, respecto a la cual las cosas individuales se comportan como partes, y en la cual se mantienen unidas por una fuerza unitaria. Ha abandonado la relación de subordinación de los hechos bajo unidades conceptuales abstractas, que imperaba en Platón y Aristóteles, y en lugar de la relación lógica de lo particular con lo universal aparece en su sistema la relación orgánica de un todo con sus miembros: de ahí aquella forma de aprehensión que Kant ha puesto perspicazmente en la más estrecha relación, como intuición de la teleología inmanente de lo orgánico, con la forma de intuición estética[39].

Y después de haber desaparecido la silogística y la sistemática universal escolásticas, que habían usado de las formas sustanciales para la fundamentación de un mundo trascendente, al servicio de la teología cristiana, surgieron las mismas categorías de la visión del mundo en la época moderna: el todo y sus partes, la individualidad de esas partes hasta las más pequeñas de ellas. Ya en Nicolás de Cusa aparece aquella agudísima concepción estética del universo, según la cual la cosa individual, como una contracción del todo, refleja en su lugar el universo. Spinoza es el representante de esta doctrina del universo *único*, y también la idea del mundo de Leibniz ha nacido, a pesar de su concepto de Dios —fundado en su monadología y relacionado con su tendencia teleológica—, de este estado de ánimo. La plena conciencia epistemológica de esta actitud contemplativa surge en Schelling, Schopenhauer y Schleiermacher. La intuición intelectual de Schelling, la libre conducta contemplativa estética de Schopenhauer, en la cual el sujeto no persigue ya las relaciones mutuas de las cosas al hilo del principio de razón suficiente, sino que pone de relieve lo esencial en los fenómenos; finalmente, la religión de los discursos de Schleiermacher como intuición y sentimiento del universo: en estas diversas formas se expresan sólo los diferentes aspectos de la misma actitud, como corresponde a este tipo de visión del mundo.

## 3

De esta actitud resulta la fórmula metafísica común de toda esta clase de sistemas. Todos los fenómenos del universo tienen dos aspectos; vistos de un lado, en la percepción externa, están dados como objetos sensibles y están como tales en una conexión física: en cam-

[39] Véase la *Crítica del juicio* kantiana, donde se estudian de modo conexo los problemas teleológicos y los estéticos.

bio llevan en sí, vistos, por así decirlo, desde dentro, un nexo vital que resulta experimentable en nuestro propio interior. De este modo puede expresarse también este principio como afinidad de todas las partes del universo con el fundamento divino y entre sí. Corresponde al estado de ánimo de una simpatía universal, que experimenta en todas partes en lo real, que se manifiesta espacialmente, la presencia de la divinidad.

Esta conciencia de afinidad es el carácter metafísico común en la religiosidad de los indios, griegos y germanos, y en la metafísica nace de ella la inmanencia de todas las cosas como partes de un todo en un fundamento universal unitario y de todos los valores en un complejo significativo que constituye el sentido del mundo. La contemplación, la intuición, que revive en su vida la del todo, interprete como quiera esta su vida, experimentan en los fenómenos dados externamente una coherencia interior viviente, divina. Por último, se origina de esta misma actitud, como regla, la concepción determinista, pues lo individual se encuentra aquí determinado por la totalidad, y la conexión de los fenómenos se concibe como determinación interna, sean cualesquiera las diposiciones que por lo demás le correspondan.

## 4

Lo que está contenido en esta fórmula del idealismo objetivo más en detalle, como estructura del complejo universal, lo expresan igualmente la religiosidad, la poesía y la metafísica sólo de un modo simbólico. Es absolutamente imposible de conocer. La metafísica sólo escoge aspectos aislados de la vida del sujeto, del contexto vital de la persona, y los proyecta al infinito como conexión del universo. Aquí se origina una incesante dialéctica, que impulsa de sistema en sistema, hasta que, después de agotar todas las posibilidades, se reconoce la insolubilidad del problema.

Este fundamento universal, ¿es la razón o la voluntad? Si lo determinamos como pensamiento, necesita, sin embargo, una voluntad para que se produzca algo. Si se lo concibe como voluntad, presupone un pensamiento que determina los fines. Pero la voluntad y el pensamiento no pueden reducirse el uno al otro. La idea lógica del fundamento universal termina aquí, y sólo queda el reflejo de la vida en él mediante la mística. Si se piensa personalmente el fundamento universal, esta metáfora exige que esté limitado por determinaciones concretas. Si se le aplica la idea del infinito, vuelven a desaparecer todas sus determinaciones, y sólo queda aquí lo insondable, inconcebible, la oscuridad de la mística. Si es consciente, cae bajo la oposición de

sujeto y objeto, pero no podemos concebir de qué modo lo inconsciente es capaz de sacar de sí la conciencia, como algo superior; una vez más estamos ante algo inconcebible. No podemos pensar cómo de la unidad del mundo puede hacerse algo múltiple; de lo eterno, algo variable: lógicamente, eso es incomprensible. La relación de ser y pensar, extensión y pensamiento, no resulta más comprensible mediante la palabra mágica de la identidad. Así, sólo queda de estos sistemas metafísicos un estado de ánimo y una idea del mundo. Goethe ha dado la más alta expresión de esta visión del mundo:

> ¡Qué sería un Dios que sólo empujase desde fuera,
> e hiciera rodar el universo con el dedo!
> Es propio de él mover el mundo en su interior,
> albergar la naturaleza en sí, y él en la naturaleza,
> de modo que lo que en él vive y existe
> nunca eche de menos su fuerza ni su espíritu[40].

[40] En las *Gesammelte Schriften* se incluyen, como hemos indicado, a continuación de este trabajo una serie de notas de Dilthey, de diversas épocas, con el título: *Handschriftliche Zusätze und Ergänzungen der Abhandlung über die Typen der Weltanschauung*, cuyo contenido está expuesto en lo esencial, sistemáticamente, en la obra que aquí se da traducida. Su interés sólo existe para el lector especializado que quiera matizar los detalles y la evolución del pensamiento total de Dilthey.

# TEORIA DE LAS IDEAS DEL MUNDO[41]

[41] Este trabajo, cuyo título original es *Zur Weltanschauungslehre*, se compone de varios ensayos, de diferentes épocas, unidos por la comunidad de tema. Con frecuencia no se trata de escritos propiamente redactados y destinados a la publicidad, sino de apuntes y notas, a veces fragmentarias y llenas de lagunas y discontinuidades. Esto da en ocasiones un interés enorme a las páginas de Dilthey, pues se ve en ellas su pensamiento en estado naciente, en su inmediatez y problematicidad. Pero también tiene la consecuencia de hacer difícil la comprensión y, sobre todo, la traducción de pasajes que en rigor no están *escritos*, sino sólo alusivamente esbozados. Ha sido una penosa labor la de hacer inteligible el pensamiento diltheyano al lector español, sin rehacer, por otra parte, el original ni alterarlo en beneficio de la claridad. A pesar de estas dificultades externas, el trabajo es de excepcional atractivo y valor filosófico.

# Capítulo 1
# CRITICA DE LOS SISTEMAS ESPECULATIVOS Y DE SCHLEIERMACHER

## ALGUNAS NOTAS PARA LA CRÍTICA DE LOS SISTEMAS ESPECULATIVOS Y DE SCHLEIERMACHER

La unidad es la función de la intuición simple que se extiende a un todo ciertamente limitado, pero infinito fundamentalmente, o en cuanto a su facultad de progresar. Al descomponerlo analíticamente mediante la atención, la pluralidad de los sentidos, la variación de lugar, llegamos en la intuición del cosmos, o sistema de fuerzas, etc., a una unidad intuitiva superior, que en verdad no podemos realizar como intuición simple, pero sí alusivamente, de un modo análogo al concepto.

Este esfuerzo tiende a la *intuición intelectual*[42], que restablece la unidad de la conciencia en el análisis logrado. La conciencia no tolera ni el aislamiento ni la subjetividad, sino que aspira al restablecimiento de su estado natural de intuición aplicada a su objeto, pues

[42] La *intellektuelle Anschauung* es la gran idea en torno a la cual gira la filosofía de Schelling y sus fines. Se trata de unir el valor *intelectual* del concepto con el carácter *intuitivo* de la intuición sensible. El problema está ya planteado en Kant, y su desarrollo nos llevaría lejos. Recuérdese el planteamiento posterior del mismo tema en la *Wesenserschauung* o «intuición esencial» —o eidética— en Husserl.

nunca abandona esta base sino mediante actos voluntarios aislantes, con conciencia de eliminación de lo individual, de abstracción de lo real, y de este modo es siempre, según su base permanente, una intuición aplicada a su objeto como totalidad del horizonte de la conciencia. Esto es lo verdadero en la teoría de Schiller acerca de la síntesis poética como restablecimiento del estado natural dentro del pensamiento filosófico, es decir, analítico. Esto es lo verdadero en el método de Goethe —que hay que exponer con más detalle— de configuración sintética del mundo. Mediante la función imaginativa, que completa, tenemos el mundo en el paisaje vespertino que abarcan nuestros ojos. Considerar esto como propio del poeta es el error que aisla del hombre esa poética ocupación. Todos somos poetas cuando la luna...

El proceso histórico une la concepción espontánea del mundo, la ciencia positiva y la especulación. Y este proceso es ciertamente construcción, lo mismo que lo es en el arte. Sólo que el arte construye formas individuales, pero ese proceso, con múltiples modificaciones, una totalidad. Esta construcción se sirve, evidentemente, tanto del análisis como de la síntesis. Construye tanto con elementos volitivos y afectivos como representativos.

La esencia del método crítico consiste en hacer a esta construcción objeto del método analítico. Este método lo concibo por lo pronto históricamente, es decir, lo dirijo al proceso histórico mismo; no, como Kant, a un sistema metafísico general. El punto de vista de Schleiermacher es la reducción del sistema natural que se despliega en la historia de la Humanidad a su raíz psicológica total. Para él, la fuerza creadora de la Humanidad en la historia es objeto de una ciencia total ética, y realiza...[43].

La intuición intelectual quiere afirmar como conocimiento la riqueza del mundo dado en la conciencia. Quiere guardar en conceptos la riqueza de los elementos intuitivos. Así se opone a la ciencia matemática de la naturaleza. La luz, el calor, la electricidad no son meros fenómenos de nuestro propio ser en su interacción con un sistema de movimientos en el espacio. Las cualidades no son apariencia que lo mecánico rechaza. El primer representante de este punto de vista fue Goethe. Su teoría de los colores muestra el trágico conflicto de esa intuición intelectual con una ciencia natural en la que se sentía perplejo un espíritu que no era capaz de separar lo que hay de justificado en la abstracción del error que consiste en considerar como inexistente aquello de que se abstrae —Goethe había entrado en una lucha para la cual su gran genio carecía de las armas de la escuela—.

---

[43] La frase está interrumpida.

Lo acompañaron Schelling y —en cuanto también en esto lo explotaba— Schopenhauer. Kuno Fischer[44] no comprende nada de la filosofía natural de Schelling, porque no conoce la situación histórica de la ciencia de la naturaleza. La idea de la unidad de la naturaleza entera estaba en Buffon, etc., tanto como en Schelling. Pero Schelling consideraba las llamadas fuerzas naturales como cualidades efectivas de la naturaleza, que son, por decirlo así, función de la totalidad natural, en oposición a la reducción de lo cualitativo a cuantitativo. Veía en ellas las determinaciones esenciales de lo real en la naturaleza. La doctrina de la identidad se extiende también en él a la adecuación de los sentidos a los estímulos concretos de la totalidad natural.

[44] Kuno Fischer (1824-1907), historiador de la filosofía, especialmente moderna, y de gran influjo en su tiempo.

# Capítulo 2
# IDEA FUNDAMENTAL DE MI FILOSOFIA

La *idea fundamental de mi filosofía* es que hasta ahora el filosofar no se ha fundado nunca todavía en la experiencia total, plena, sin mutilaciones; por tanto, en la realidad entera y compleja[45].

Seguramente, la especulación es abstracta; incluyo en ella —en oposición al culto de Kant hoy dominante— también a este gran pensador; llegó de la metafísica escolar a Hume, y no son su objeto los hechos psíquicos en su pureza, sino las formas vacías, ahuecadas por la abstracción metódica del espacio, el tiempo, etc., y la autoconciencia es sólo la conclusión, no el punto de partida de su análisis. Sí, en

[45] Cuando llega el momento en que Dilthey va a resumir su posición filosófica, no formula una *tesis* positiva, sino una *exigencia*. Una vez más en la época moderna —recordemos los gestos de Descartes, Kant, Hegel, Comte, después de Dilthey el propio Husserl— se señalan deficiencias radicales y constitutivas del filosofar, y se pretende lograr que la filosofía alcance al fin su plenitud. La objeción diltheyana a la filosofía pretérita es su parcialidad. Su fundamento no ha sido nunca —dice— la realidad *simpliciter*, sino sólo algo de ella, una abstracción, especulativa o empirista, poco importa. En principio, es la misma exigencia del positivismo; ya veremos más adelante cómo la coincidencia con Comte es aún más profunda. Pero, mientras la filosofía positiva interpreta también la realidad de un modo parcial y abstracto, al identificarla con lo *dado* en la *experiencia sensible*, Dilthey intentará la aprehensión intelectual de la realidad que es la vida, para entender desde ella toda otra realidad, efectiva o presunta, que se dará *en* la vida o *referida* a ella.

Kant se disolvió la filosofía abstracta del entendimiento, ella misma; no la destruyó él desde fuera, sino que su destino era que se realizara en él esa disolución. Pero como el punto más hondo al que llegó Kant era una facultad abstracta de producción, *una forma sin contenido* (de acuerdo con su punto de partida), la forma podía producir de nuevo forma; y como en las tres *Críticas* las funciones psíquicas se desenvolvían aisladamente de un modo formal, podía resurgir de nuevo el *intelectualismo, forma del mero pensar como lugar originario de lo absoluto en nosotros.* ¡Qué comedia se representaría así en las *Críticas* de Kant! El pensamiento aniquila su propia pretensión de una forma infinita y eterna, para volver a encontrarla en la voluntad: una ilusión, pues se busca en el pensamiento lo que no hay en él, y se refugia en la voluntad lo que desde un principio sólo se originó como idea superior del mundo, con su cooperación, de la totalidad de nuestra vida.

Pero el empirismo no es menos abstracto. El mismo ha tomado como base una experiencia mutilada, deformada de antemano por una concepción teórica atomista de la vida psíquica[46]. Tómese lo que llama experiencia: ningún hombre completo y entero puede reducirse a esa experiencia. ¡Un hombre que estuviera reducido a ella no tendría energía vital para un solo día!

Los principios mediante los cuales intento dar a la filosofía de la experiencia el fundamento total que necesita, son:

1. La inteligencia no es un despliegue en el individuo aislado, comprensible desde él, sino que es un proceso en la evolución del género humano, y éste mismo es el sujeto en que existe la voluntad de conocimiento.

---

[46] Dilthey va a hacer una psicología fundada, justamente, en la superación del atomismo psíquico, en la comprensión de la vida humana como una totalidad unitaria. «El proceso de la vida psíquica —escribe— es originariamente y siempre, desde sus formas más elementales hasta las supremas, una unidad. La vida del alma no crece por unión de partes; no se compone de elementos; no es un compuesto, ni un resultado de la cooperación de átomos de sensación o de sentimiento; es originariamente y siempre una unidad trascendente. Desde esta unidad se han diferenciado las funciones psíquicas, pero permanecen unidas a ella en su conexión. Este hecho, cuya expresión en el grado más alto es la unidad de la conciencia y la unidad de la persona, distingue totalmente la vida psíquica del mundo corporal entero. La experiencia de esta conexión vital excluye en absoluto la moderna teoría según la cual los procesos psíquicos serían representaciones individuales aisladas de un complejo psíquico de procesos. Toda teoría que sigue esta dirección se pone, en nombre de una combinación de hipótesis, en contradicción con la experiencia.» *(Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie,* cap. VII. G. S., V, 211-212.)

Frente a la psicología *explicativa* y *causal* del siglo XIX, Dilthey establece las bases de otra *descriptiva* y *analítica.* Es fácil ver la profunda conexión, a pesar de la disparidad de puntos de partida entre esta psicología y la *empírica* de Brentano. De las dos nace la psicología actual y de su unión la filosofía entera de nuestra época.

2. Y ciertamente existe como realidad en los actos vitales de los hombres, que tienen todos, también, las dimensiones de la voluntad y los sentimientos, y de este modo existe como realidad sólo en esta totalidad de la naturaleza humana[47].

3. El principio correlativo a éste es: sólo mediante un proceso histórico de abstracción se constituye el pensamiento abstracto, el conocer, el saber.

4. Pero esta inteligencia completa y efectiva incluye también la religión o metafísica o lo incondicionado como una dimensión de su realidad, y sin ésta no es nunca real ni eficaz.

La filosofía, así entendida, es la ciencia de lo real[48].

Cada ciencia positiva particular tiene que habérselas con una parte del contenido de esa realidad. El objeto de la jurisprudencia, de la ética, de la economía, ¿no es el mismo hacer humano desde distintos puntos de vista? Cada una de estas teorías tiene que habérselas con una parte, un aspecto determinado, una relación de la actividad del hombre y de la sociedad.

Y aquí aparece la significación reformadora de la filosofía de la realidad respecto a las ciencias positivas. En cuanto despliega las relaciones recíprocas de los hechos abstractos en la realidad entera, contiene los fundamentos sobre los cuales tienen que desarrollarse esas ciencias, liberadas del aislamiento de la abstracción.

## Límites de la filosofía frente al arte y a la religión

La filosofía analiza, pero no produce[49]. Concepción de Schiller. La filosofía no crea, por tanto, nada. Al descomponer, al analizar,

---

[47] Dilthey rechaza el criterio intelectualista. La inteligencia no es algo aislado y aparte, sino una función vital, que tiene su sentido —y su realidad misma— dentro de la totalidad de la vida humana. Por esto hay que «derivar» de la vida en su integridad la función de saber o conocimiento, que en sí misma es abstracta.

[48] Esta es la exigencia de universalidad de la filosofía. Frente a las ciencias positivas, que acotan una porción de la realidad, la filosofía tiene como objeto lo real en su integridad. Esto no quiere decir que *todo objeto* lo sea de la filosofía, sino más bien que la filosofía tiene que habérselas con la realidad entera, y con cada cosa en tanto en cuanto es un momento o ingrediente de ella. Recuérdese la definición de Aristóteles (*Metafísica*, IV, 1, 1.003 a 23-24), según el cual la «ciencia buscada» considera *universalmente* el ente en cuanto tal ἐπισχοπεῖ χαθόλον περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν.

[49] Frente a la idea —de origen idealista— del *pensar productivo*, Dilthey renueva la exigencia fundamental del positivismo en su verdadero sentido: atenerse a la realidad tal como se encuentra. El análisis y la descripción de lo real y ya existente, ésa es la misión de la filosofía. Compárese este punto de vista con el otro —tan próximo— de su contemporáneo Brentano y de la escuela fenomenológica, que habrá de presentarse como «el verdadero positivismo».

sólo puede mostrar y resumir a algunos lo que existe, lo que encuentra entre los hechos de conciencia.

Los puntos de referencia por medio de los cuales la conciencia inmediata construye, la mismidad, el mundo, la divinidad, los encuentra ya en la filosofía. Los conjuntos de representaciones, así construidos tienen ya un orden cuando ella aparece. No construye, sino que encuentra de antemano la articulación producida en la totalidad de nosotros mismos.

De la exposición del origen de la religión y el arte, especialmente de la poesía, resulta la conexión en que están entre sí estos diversos campos de la vida espiritual. Pero la conexión significa al mismo tiempo una relación de estos grandes hechos, como partes, a un todo, que en el caso actual es el conocimiento.

Esto puede mostrarse a la vez históricamente. La cultura intelectual de una época cualquiera se forma mediante una cooperación de las diversas manifestaciones de la vida espiritual. Estas manifestaciones concuerdan, en cierto grado, en una totalidad. No importa lo diversas que sean las actitudes que toma la inteligencia ante su objeto en una época dada: el *Nathan* de Lessing[50] no es completamente independiente de los escritos religiosos de un Spalding y de los filosóficos de un Mendelssohn[51]: sólo reuniéndolos se ve de qué manera poseyó aquel tiempo a Dios, al mundo y a sí mismo.

Esto resulta aún más claro si se considera aislado el problema. Se ha formado en nuestra literatura, Lessing, etc., un ideal de vida en la poesía, luego se ha explicitado científicamente.

Por tanto, aquí tiene que residir el fundamento de que la filosofía, y en general la ciencia como conocimiento, no es capaz de expresar cosas importantes que pueden expresarse como religión o poesía. Si fuera posible para la ciencia explicar la conexión de los hechos, es decir, establecer un fundamento unitario, entonces no habría lugar para ninguna otra actividad del espíritu en la esfera de la representación.

Hegel ha formulado un punto de vista semejante.

En realidad lo que nos es proporcionado es irracional, los elementos mediante los cuales representamos son entre sí irreductibles[51a].

---

[50] *Nathan der Weise*, el célebre drama de Gotthold Ephraim Lessing (1728-1781), el escritor más importante de la *Aufklärung* alemana.

[51] Spalding y, sobre todo, Moses Mendelssohn (1729-1786) son dos pensadores pertenecientes al grupo de los llamados *Popularphilosophen* en la época de la Ilustración, que cultivaron los problemas religiosos y filosóficos de un modo poco abstracto, accesible y en relación con los intereses del hombre medio, sobre todo con su felicidad.

[51a] Véase la nota final de Ortega al cap. IV de *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, donde pone en relación esta frase —publicada en 1931— con su ensayo de 1924

El mismo Kant no ve límites para una facultad absoluta de conocer.

El arte, especialmente la poesía, crea lo típico, que ocupa un puesto importante en nuestras representaciones. Lo típico aparece junto a lo regular. Regular es lo que es expresión de un comportamiento general en la naturaleza. Es típico lo que expone en un caso singular algo universal. Lo típico, si se le quisiera dar una expresión conceptual abstracta, presupone una conexión teológica. En su propia esfera es lo significativo y armonizador para nuestro sentimiento de la vida. Lo típico en el arte plástico[52].

---

titulado *Ni vitalismo ni racionalismo (Revista de Occidente*, núm. XVI; reimpreso en *Cuadernos de Adán*, I, 1944).

[52] El final de este capítulo no está desarrollado: sólo se apuntan las ideas centrales.

# Capítulo 3
# EL PROGRESO SOBRE KANT

## 1

1. La crítica de Kant no ha penetrado con suficiente profundidad en el *cuerpo* del *conocimiento* humano. La oposición entre trascendencia e inmanencia no señala la línea fronteriza del conocimiento posible. La realidad misma no puede ser en última instancia explicada lógicamente, sino sólo entendida. En toda realidad que se nos da como tal hay por su naturaleza algo inefable, incognoscible[53].

2. Sólo este punto de vista de una crítica del conocimiento de la realidad misma acaba con la metafísica. Esta se funda en nuestro siglo en la hipótesis psicológica, en la hipótesis física, en el fallo de la teoría del conocimiento con aplicación del procedimiento de analogía. Sólo cuando se reconoce que estas hipótesis quieren resolver problemas para cuya solución faltan los supuestos, cuando se reconoce

[53] El conocimiento no *agota* lo real: ésta es otra idea capital de Dilthey. Hay en la realidad algo que rebasa lo que se puede enunciar y explicar con recursos lógicos. A la *explicación* opone Dilthey la comprensión de lo que en última instancia no puede expresarse. Esta idea lo llevará a la de la *Erlebnis* o vivencia de la propia realidad y a la doctrina de la hermenéutica o interpretación, como modo de conocimiento de las ciencias del espíritu.

que la relación entre el cuerpo y el alma no puede tratarse teóricamente, se destruye en su núcleo esta metafísica del siglo XIX[54].

3. Se trata aquí de la relación del pensamiento lógico con la vida, la comprensión y la experiencia interna. Surge la cuestión de en qué medida puede comprenderse lógicamente lo vivido. Y se repite la misma cuestión al hacerse objeto de investigación la comprensión de la vida psíquica ajena, el entender en la hermenéutica[55]. Sólo después surge la segunda cuestión: cómo los elementos parciales de lo vivido hacen posible el conocimiento de la naturaleza.

4. Por tanto, se trata positivamente del progreso desde la autognosis hacia la hermenéutica, desde ésta hacia el conocimiento de la naturaleza[56]. Pero todas estas relaciones tienen como su base más general la de la vida con el conocimiento, la de la experiencia interna con el pensamiento. Tales investigaciones pueden fácilmente sucumbir al peligro de la mística. Esto es lo que ha ocurrido hasta ahora. Aquí aparece una cuestión muy importante. Se trata, por una parte, de entrar en la expresión «descripción de los estados internos» todo el ámbito de la realidad interior. Por otra parte, tiene que darse a esta descripción el grado máximo de exactiud. Puede decirse que hay que suprimir la oposición existente hasta ahora entre la filosofía de la vida y la ciencia psicológica, si la segunda ha de lograr verdad y plena efectividad, y la primera, precisión. Una ingente tarea. Sólo paso a paso puede llevarse a cabo. Pero sólo cuando esto ocurra recobrará la filosofía poder y vida.

5. En todo el campo de la autognosis y de las operaciones hermenéuticas hay que poner, pues, *primariamente la cuestión epistemológica.* Pues esto es lo que se nos da de modo originario y primario. En cambio, nuestros conceptos *de la naturaleza son derivados.* Con esto no se decide nada acerca del *valor* de estos últimos. Pero en este punto no puede darse aún la prueba de que son derivados. Primero hay que conocer aquello de que se deriva. Sólo entonces puede probarse la derivación. Por esto nuestro comienzo tiene que justificarse

---

[54] No se olvide que para Dilthey metafísica suele significar un saber con pretensión de absolutividad y exclusivismo.

[55] El camino va, pues, de la vida propia —única inmediatamente accesible e inteligible— a la ajena, mediante su «interpretación», y por último al conocimiento de la naturaleza, como agrega Dilthey a continuación. La hermenéutica es, por lo pronto, el intento de penetrar en la vida del prójimo, de transmigrar a ella y entenderla *como vida,* lo cual supone una imaginaria traslación a su interioridad, porque la vida es siempre «mi vida», y sólo como «mía» puedo entenderla en su realidad auténtica.

[56] El término *autognosis* ha sido propuesto por Ortega, justamente con el de *percatación de sí mismo,* para traducir la *Selbstbesinnung* diltheyana.

por lo pronto sólo porque nos estamos dados a nosotros mismos, ante todo, de un modo inmediato; pero luego, lo que entendemos por medio de nosotros, son los demás hombres.

## 2

## CONOCIMIENTO Y VIDA. LO COGNOSCIBLE Y LO INCOGNOSCIBLE EN LA UNIDAD DE LA VIDA

1. El... origen de los conceptos mediante los cuales conocemos...
2. El pensamiento, su origen y su importancia[57].

[57] El capítulo sólo está titulado y esbozado.

# Capítulo 4
# VISION DE CONJUNTO DE MI SISTEMA

Llegó de los estudios históricos a la filosofía y se planteó en su *Introducción a las ciencias del espíritu* (vol. I) la cuestión de hacer valer, frente al predominio de las ciencias naturales dentro de la formación intelectual filosófica, la independencia de las ciencias, del espíritu y alcance del conocimiento contenido en ellas para la filosofía. El hombre unitario se ejercita por su estructura en las diversas esferas vitales: en el conocimiento de la realidad, en la valoración, en la fijación de fines se manifiesta un ente unitario. Las ciencias se vinculan al hacer múltiple, pero la conciencia que existe en estas relaciones tiene que mantener en medio de ellas su conexión. Justamente la elevación de nuestra totalidad, de cuya oscuridad han brotado todas las grandes manifestaciones espirituales, a la conciencia de su unidad y por tanto de todas sus manifestaciones, es filosofía. Es el instrumento de un existir y actuar gozoso del mundo, independientemente en la energía del pensamiento. Su primer carácter es, por consiguiente, el logro de esa conexión y con ella de una unidad consciente de la vida. Su material son las ciencias particulares, su principio es la autonomía del pensamiento: sólo en ella puede realizarse el anhelo humano de libertad en la actividad racional, por tanto, de autonomía del sujeto.

## 1

La primera parte de la filosofía tiene que procurar la elevación del sujeto pensante, a través de los estadios de la historia, a la plena conciencia filosófica del presente. Los sistemas filosóficos de una época resumen con el sumo grado asequible de universalidad el complejo que está incluido en la estructura del hombre, constituye también la estructura de la época y se extiende desde el conocimiento de la realidad, a través de la valoración y el ideal, hasta el establecimiento de los fines. Por esto la filosofía es más que pensamiento: es el principio de la formación autónoma de la persona y de la sociedad. Su historia hace visible la sucesión de las posiciones de la vida espiritual del hombre[58].

Si al principio cubre la Tierra como la capa vegetal una ilimitada multitud y variabilidad de ideas primitivas, del mismo modo en el primer período cultural que nos es accesible triunfa en la filosofía sacerdotal de los pueblos orientales la doctrina de la unidad de Dios y, ligada a ella, una técnica religioso-moral de conducta en la vida. La segunda generación de pueblos, en los Estados mediterráneos y en su cultura, ha fundado por vez primera la filosofía de un pensamiento universalmente válido, la ha vinculado a las ciencias y la ha desligado de la religiosidad.

Se ha manifestado en tres distintas actitudes de conciencia. En la filosofía griega domina la actitud estético-científica, los conceptos: cosmos, orden racional, matemático de la realidad, razón universal, *formae substantiales;* la razón divina es aquí el principio que realiza la unión en el pensar y el hacer entre la racionalidad de las cosas y la razón humana. En el espíritu romano hay que reconocer una nueva actitud del hombre ante el mundo. Ahora el punto de partida de la conceptuación es la actitud de la voluntad en las relaciones de dominio, libertad, derecho y deber. Así se origina el esquema de un *Imperium* supremo, de la limitación de la libertad personal frente a él, la ley como regla de esa limitación, la reducción del sujeto a una cosa sometida a la voluntad. De acuerdo con esto, esta voluntad encontrará el fundamento de su acción no en especulaciones difícilmente accesibles, sino en la *notiones comunes* aseguradas por el *consensus gentium,* en la *naturalis ratio*[59]. Así surge el derecho histórico, una

[58] La filosofía es más que pensamiento; es decir, no se agota en «ideas» como tales; es una función peculiar de la vida. Por esto la historia de la filosofía no es una simple sucesión de esquemas conceptuales derivados unos de otros, sino que muestra la historia efectiva de las actitudes que el hombre toma en su vida.

[59] Es todo el núcleo de las ideas estoicas, que luego habrán de tener su segunda época de vigencia —si bien alteradas— en el Renacimiento. Véase mi *Introducción a la filosofía estoica* en *Sobre la felicidad,* de Séneca.

concepción jurídica de la misma relación vital religiosa. Una tercera actitud de la vida espiritual se ha desarrollado en las religiones orientales y se elevó luego a filosofía durante la lucha de las religiones en los primeros siglos cristianos. Esta actitud produce los conceptos de providencia, creación o emanación, relación filial del hombre, salvación. Se manifiesta en el traslado del centro de gravedad de la existencia a la trascendencia y la transformación, condicionada por ello, de la realidad en una alegoría divina, en un símbolo de lo suprasensible.

Como tres grandes motivos se entrelazan en la sinfonía de una metafísica universal estas tres actitudes filosóficas de la conciencia en la filosofía de los pueblos mediterráneos en decadencia, lo mismo que en la iniciación de la evolución filosófica de los pueblos modernos en la época medieval. Y ciertamente, el motivo de la trascendencia religiosa tiene, por decirlo así, el tono más enérgico. Los pueblos románicos y germánicos entran luego, en la época del Renacimiento o de la Reforma, en el estadio de la mayoría de edad. El tono propio de su constitución psíquica empieza ahora a hacerse visible. Impetuosidad que impulsa hacia adelante sin descanso en el momento sensible, sin satisfacción en la existencia presente, vida como energía, bruscamente instintiva y abrupta: éste es el tono propio del espíritu germánico. La conciencia metafísica que existe en él se remonta mucho más profundamente a la naturaleza de la voluntad y al carácter metafísico de la lucha, del sacrificio y la entrega. La sustancia es aquí fuerza, energía. Este espíritu germánico producirá así una nueva sociedad, en la que no se trata de relaciones de dominio, sino de la libertad de actuación de las fuerzas, pero también de la manifestación de la conciencia metafísica en las circunstancias vitales y los sacrificios incluidos en ellas. Creará un arte nuevo, en el cual la forma se rompe por la exteriorización de la energía en expresión y movimiento. E incluso la orientación dinámica en la ciencia está influida por ella.

La nueva filosofía, que surge ahora, es completamente distinta de la metafísica como ciencia racional. Su supuesto es el mecanismo de la naturaleza; su problema, la relación de ésta con el mundo espiritual; su forma, el término de la autoconciencia y la teoría del conocimiento, la fundamentación de la posibilidad de aprehender en las ciencias el mundo objetivo, el establecimiento de una conexión objetiva en esa realidad. En la medida en que la teoría del conocimiento descompone cada vez más conceptos fundamentales de esta idea del mundo, la conexión objetiva de la naturaleza se convierte cada vez más en relaciones de fenómenos naturales en el tiempo y el espacio, de fundamento y consecuencia. Del contexto vital mismo nace la necesidad de extender la idea de aquél al complejo del mundo, incluso de todo lo real. Entonces estaría incluido en este conocimiento más

amplio el de la vida, y dado con él como parte suya. Pero esto resulta imposible. De este modo, la labor del pensamiento encierra en sí una contradicción, por tanto, algo trágico. La filosofía crítica ha sido la primera en reconocerlo[60].

Por esto, el desarrollo del conocimiento matemático de la naturaleza ha tenido como consecuencia el aumento de la autonomía del pensamiento, la constitución independiente de las ciencias particulares, la disolución de la objetivación del complejo vital en una metafísica y el retorno de las nuevas formas de filosofía al complejo de la unidad vital misma, ante todo en la teoría del conocimiento. Así se prepara una filosofía de la autognosis o de la vida, cuyos comienzos se muestran por todas partes. El vínculo metafísico del mundo, el cerco en torno a la frente del pensador moderno, se afloja cada vez más, pero al mismo tiempo las investigaciones de las ciencias de la naturaleza penetran cada vez más profundamente en el hombre. La filosofía correría el peligro de perder su misión, si no se hubiese desarrollado lenta, incesantemente, la conciencia histórica; si no se hubieran constituido las ciencias del espíritu, cuya relación con la autoconciencia es muy otra, y no trajera la esperanza de renovación de una acción enérgica de las fuentes peculiares de la filosofía[61].

## 2

La fundamentación de la filosofía no es sólo epistemológica: se trata en la filosofía de la elevación del espíritu a su autonomía; ésta se realiza mediante un conocimiento de validez universal, pero también del mismo modo por medio de valoraciones universalmente válidas y reglas de la acción con finalidad. Una fundamentación que comprenda estos diversos dominios, como teoría del conocimiento, lógica y metodología de la aprehensión de lo real y como compendio de las mismas teorías sobre la determinación de valores y acciones con finalidad, puede llamarse conocimiento de sí mismo.

El método de esta autognosis es el análisis, que, desde las ciencias hasta la vida política, descompone todos los productos y funciones

---

[60] Véase Ortega, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, cap. V.

[61] Después de la contradicción inherente a la filosofía como conocimiento absoluto y fuera de la historia, anuncia Dilthey la constitución de una filosofía de la vida, de la percatación de sí mismo. Es el término del proceso histórico que en densísimas páginas ha descrito. Justamente en el momento en que la filosofía amenaza disolverse, en que está a punto de perder su misión, la conciencia histórica, presunta causa de su crisis, le ofrece el modo de superarla y renovarse. La vacilante expresión de Dilthey recoge, sin embargo, su clara conciencia de inauguración de una nueva etapa filosófica. Véase sobre todo este pasaje el capítulo de Ortega citado en la nota anterior.

de la humanidad, para buscar en la conciencia las condiciones de ellos que son ya irreductibles. Este análisis implica siempre un círculo, puesto que se sirve justamente de las operaciones lógicas, cuya validez universal intenta establecer. Presupone la relación del pensamiento con el ser, de la cual se trata, en última instancia, en todo conocimiento. Este círculo afecta a todo el pensamiento humano. Pero en la medida en que éste puede reducirse a la combinación de lo dado en la percepción interna con los procesos de comparar, unir, separar, etc., *no rebasamos una orientación objetiva entre los hechos de conciencia.* Y esto es lo que ocurre por lo pronto en la esfera de la autognosis.

La autognosis supone la validez de las leyes y formas del pensamiento, al servirse de ellas. Sería, pues, un círculo, si esperara poder demostrar así esa validez. Este círculo es inevitable; pero si el análisis prueba que toda forma y toda ley del pensamiento puede derivarse de la combinación de experiencias con funciones elementales, entonces, prescindiendo de una explicación genética, mediante esta reducción lógica, la justificación del logicismo se reduce a la de la experiencia y de las operaciones lógicas elementales, y puede encontrarse, por consiguiente, en éstas.

La condición más general bajo la que está todo conocer, valorar, actuar, en general todo complejo producido por la conciencia, *es el ámbito de interdependencia que constituye la conciencia de cada cual.* Y ésta se nos da, ciertamente, como estructura de la vida psíquica. Todas las conexiones que conocemos están abstraídas de ésta. Pues las impresiones sensoriales no dan por sí la conexión en el objeto. Las operaciones elementales del pensamiento dan igualdad, diferencia, separación, unión con lo contiguo o sucesivo, pero ninguna conexión efectiva. Si el juicio expresa la vinculación del sujeto y el predicado, si en él está, por tanto, el predicado como concepto específicamente distinto del sujeto y se expresa su pertenencia a la existencia dada en el sujeto, ya está contenida aquí una conexión que se ha tomado de la estructura de la vida psíquica misma. Por consiguiente, el intelecto humano, en lo concerniente a su misión suprema —expresar la coherencia de lo real—, está ligado a la conexión incluida en la vida de la persona. El conocimiento no puede retroceder más allá de la vida, es decir, no puede establecer ninguna conexión que no esté dada en la propia vida[62].

---

[62] Esta es una idea clave del pensamiento diltheyano. El intelecto no es una facultad autónoma e independiente, sino una función de la vida. Se da *en ella,* dentro de ella, condicionado, por tanto, y no puede rebasarla ni retroceder, como dice Dilthey con frase gráfica, *por detrás de la vida.* El absolutismo intelectual queda excluido formalmente. Las consecuencias de esta actitud —de tan largo alcance en la filosofía pos-

En la estructura, los procesos y estados particulares están unidos ante todo por la conciencia de mismidad en todos ellos. La mismidad es la más íntima experiencia del hombre acerca de sí; no es identidad. Conciencia del yo es otra expresión de lo que descubrimos en esa mismidad[63]. Si la reflexión separa la constancia y unidad del yo de la variabilidad y multiplicidad de sus estados y procesos, esto es ya un análisis que rebasa la coherencia vital. La cosa con sus propiedades, la sustancia con sus accidentes, el todo con sus partes *inherentes*, tiene como supuesto la conciencia de mismidad o la conciencia del yo[64].

La segunda propiedad fundamental de la estructura psíquica es la manera como están ligados en el complejo estructural la percepción y el pensamiento con los impulsos y sentimientos, y éstos con las acciones voluntarias[65]. En este complejo se da primariamente la finalidad como propiedad capital del contexto psíquico. Como una fuerza única, tomada esta palabra sin ninguna sustancialización metafísica, procura finalidad en las manifestaciones de la vida anímica; procura, mediante los procesos de asociación, reproducción y síntesis, por lo pronto sólo accesibles a la descripción y el análisis la articulación es-

---

terior— permitirán la superación del idealismo en su forma más aguda, la fenomenológica. La reducción fenomenológica o *epokhé*, que pone *entre paréntesis* los actos con posición existencial, es un acto más, que se da *en la vida*, y no se puede saltar por encima de ésta. Véase mi *Historia de la Filosofía*, 2.ª ed., págs. 332-334 y 349-351.

[63] No se trata de la mera identidad del yo consigo mismo, sino de su *mismidad*, es decir, de su inmediata *presencia* para sí. La realidad *yo* se constituye en esa mismidad. El término *yo* no designa simplemente el sujeto, sino el sujeto en tanto en cuanto éste es presente y se refiere a sí mismo. En rigor, la conciencia de identidad supone una previa conciencia de mismidad.

[64] Esa mismidad es la que permite comparar con ella las cosas y considerarlas así como *unas* o *duraderas*. La mismidad de la vida es el fundamento de todas las coherencias interiores a ella. Las consecuencias de esta verdad, tan importante como olvidada, son de alcance extraordinario, que rebasa con mucho su apariencia. En rigor, la idea misma del ser queda afectada por este punto de vista.

[65] En otro lugar (*Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, cap. VII; *G. S.*, V, 212-213) desarrolla Dilthey este pensamiento: «En la conexión vital los miembros están ligados de tal modo que no se sigue uno de otro según la ley de la causalidad que domina en la naturaleza exterior, es decir, la ley de la igualdad cuantitativa de la causa y el efecto. En las representaciones no hay una razón suficiente para pasar a sentimientos; se podría imaginar un ente, mero sujeto de representaciones, que en medio del tumulto de una batalla fuera espectador indiferente y abúlico de su propia destrucción. En los sentimientos no hay razón suficiente para transformarse en procesos volitivos. Se podría imaginar que ese mismo ente acompañara la lucha en torno suyo con sentimientos de temor y espanto, sin que, no obstante, procediesen de esos sentimientos movimientos de defensa. La conexión entre estos elementos heterogéneos, que no pueden derivarse unos de otros, es *sui generis*. El nombre finalidad no explica la naturaleza del mismo, sino que sólo expresa algo contenido en la vivencia del complejo psíquico, y ni siquiera lo expresa completamente, sino sólo en una abreviatura conceptual.»

tructural y adecuada del complejo psíquico adquirido, que luego condiciona los actos conscientes y hace posible el recuerdo; procura, por último, la articulación creciente de las funciones psíquicas. De este modo es un complejo funcional vivo, dentro de la experiencia misma, en la vida psíquica y el mundo histórico.

Una tercera propiedad de la estructura psíquica, que es fundamento de todo conocer, puede denominarse articulación. Consiste en la relación según la cual, sobre la base de las distinciones primarias indicadas de representar, sentir y querer, aparecen diferenciaciones cualitativas ulteriores, que van luego acompañadas siempre, sin embargo, de una conciencia de afinidad recíproca. Existe, por tanto, una comunidad entre todas las representaciones de la memoria, e igualmente de todas las impresiones visuales entre sí. Pero estos estados no resultan comparables, porque no se puede establecer ninguna fórmula sobre lo idéntico y lo diferente en ellos, como tampoco sobre la relación del placer sensual con la complacencia estética o la aprobación moral como sentimientos. Todos nuestros conceptos de la aparición de lo distinto e incomparable sobre la base de lo idéntico, de diferenciación y formación de combinaciones superiores, de evolución, incluso de conexión evolutiva universal, se fundan en esas relaciones estructurales. Pero también aquí es irrealizable todo intento de separar conceptualmente lo idéntico como base de la diferenciación.

Otro rasgo de la estructura consiste en el modo como las diferencias cualitativas pasan gradualmente de unas a otras y se presentan en formas de unión específicas. Si se toma la sucesión de las notas, constituye un continuo. Aquí se da con toda claridad un continuo en el cual las cualidades varían. Estas diferencias cualitativas tal como constituyen la articulación de la vida psíquica, son positividades irreductibles, que sólo reciben su puesto preciso en la vida psíquica, según su conexión teleológica. Si se reducen las funciones, con Kant o Rehmke[66], a la objetividad, el estado y la causalidad, esto son solamente realidades abstractas, tomadas de esas mismas funciones. La causalidad se abstrae del querer, el estado, etc.

Si se dice que en la situación total de la percepción predomina la dimensión única del representar, pero que tiene más dimensiones, esto no señala la auténtica estructura que se da aquí; más bien *(Phychologie*, 66. *Ges. Schr.*, vol. V, pág. 205) en la percepción entran los movimientos reales en el proceso representativo y desaparecen, por decirlo así, en él; en cambio, en el proceso volitivo la ima-

[66] Joh. Rehmke, representante de la llamada *filosofía inmanente*, dirección afín al empiriocriticismo de Avenarius y Mach (nacido en 1848, profesor de Greifswald hasta 1921).

gen del objeto es, por así decir, el ojo del deseo, que está dirigido hacia la realidad. Aquí existen diferencias de rasgos estructurales que se expresan de un modo totalmente inadecuado por medio de conceptos como aspectos o predominio.

En este complejo de la estructura psíquica se da el pensamiento. Este no puede retroceder más allá de sus propios supuestos. El contexto en que actúa es su inexorable supuesto[67]. No puede retroceder más allá de su propia realidad. Esta es, como forma interna del pensamiento, síntesis, función unitaria, y esta forma tiene como condición última las conexiones dadas en la estructura, especialmente la relación de la mismidad, de la conciencia del yo, con los muchos estados variables.

En otros términos, puede decirse: toda percepción externa tiene como resultado, considerada fisiológicamente, la particularidad; todos los recursos del pensamiento son formales; las categorías con contenido: totalidad, sustancia, causalidad, esencia, la conexión real dada en ellas, que se expresa en el juicio en la forma de inherencia, en la forma intuitiva estética de la totalidad, en la práctica del valor, sólo pueden derivarse del complejo que, como estructura del alma, constituye el supuesto inexorable, en virtud del cual existe para nosotros la conexión real —distinta de las meras relaciones lógicas— *(Ps., 55-56. Ges. Schr.*, vol. V, págs. 194 y ss.). *Todo intento de retroceder más allá de estos datos y disolverlos en relaciones, lleva a antinomias inmanentes*[68]. Sustancia. Causalidad. El todo. La esencia[69].

## 3

La realidad de los estados internos es el punto de partida seguro de todo conocimiento. Percatarse, existir para mí un estado, conciencia de él, es lo mismo; la observación interior sólo es una percepción interna elevada por el interés a la atención, es decir, dotada de una conciencia intensificada. La realidad del curso temporal se hace patente por este carácter de ella, que Kant pasó por alto: el presente se distingue como tiempo lleno del pasado y el futuro, y está comprendido en el cambiar. Derivar un mundo exterior, rebasar el horizonte

---

[67] El pensamiento se da en un *contexto* vital, a la luz del cual adquiere su sentido. Sólo dentro de éste se da la actividad intelectual, como momento de la vida humana. Véase la nota 62.

[68] Dilthey insiste una vez más, formalmente, en la prioridad de la totalidad que es la vida respecto a toda relación de tipo lógico. Por esto, toda comprensión ha de realizarse desde el gran supuesto que es la vida misma, dentro de la cual y en función de ella se da el pensamiento.

[69] El final del capítulo no está desarrollado.

de la conciencia, es la cuestión que se viene planteando desde Descartes. Sólo es soluble en el sentido de que podemos mostrar qué entendemos por un «mismo» y un «otro», cómo llegamos a la distinción entre nosotros mismos y lo otro, en lo cual consiste en qué sentido hablamos de mundo exterior. No llevan a ello procesos mentales; la experiencia del impedimento de la intención, la presión del mundo exterior, por tanto, la relación de impulso y resistencia, tienen como consecuencia la separación de una vida propia y un mundo externo[70]. Las inducciones que se realizan sobre esta base confirman ese supuesto por la concordancia de sus resultados. El concepto de causalidad sólo nace de esas experiencias.

Esos objetos externos son para nosotros signos de una multitud de agentes independientes de nosotros. Entre esos objetos exteriores se distinguen aquellos en los que nos vemos obligados a poner una interioridad; esto se hace mediante el proceso de la reproducción o comprensión. La experiencia interna y la comprensión son dos procesos capitales en que se da el mundo espiritual e histórico. Reproducir es revivir. La comprensión metódica es exégesis o interpretación[71].

## 4

La autognosis muestra además, ahora, cómo se fundan en estos datos el conocimiento de la realidad, la valoración y la fijación de fines.

### A

El conocimiento de la realidad se eleva a la autognosis en la teoría del conocimiento, la lógica y la metodología. El juicio encierra

---

[70] Dilthey recoge un claro antecedente de Maine de Biran: la relación de impulso y resistencia. Véase el *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'etude de la nature*, Introducción general, II; consúltese también mi estudio sobre Maine de Biran, citado en la nota 28.

[71] Esta es, en última instancia, la metodología de las ciencias del espíritu en Dilthey. El conocimiento de la propia vida es *Selbstbesinnung*, autognosis, un saber de tipo «comprensivo» y no «explicativo». Y el conocimiento de la realidad ajena consiste en reproducirla o revivirla, es decir, en trasladarse a los supuestos de la vida del prójimo, a su contexto vital, para «entender» esa vida desde su propia interioridad, en la medida en que esto es posible. Esta es la interpretación o hermenéutica, instrumento adecuado del conocimiento histórico, que nos permite «transmigrar» a otros hombres y a otras épocas. Véase el ensayo de Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik (G. S.*, V, 317-338), y también el capítulo que Ortega dedica al «sentido histórico» en *Dos prólogos*, 152-157.

siempre afirmaciones implícitas o por sí o por su contexto sobre la realidad.

El pensamiento discursivo se funda en operaciones lógicas elementales, como comparar, identificar, etc.

De ellas se originan por abstracción las categorías formales.

Pero ya en el juicio hay algo que excede de las relaciones formales. Las igualdades resultan de estas relaciones formales, pero la forma de juicio en sentido riguroso tiene su origen en la experiencia de la conexión y expresa una coincidencia de un concepto con un sujeto, que se infiere de la proyección de la propia mismidad en el objeto y del hallazgo después de la relación así introducida. El juzgar es afín al entender. Tampoco los demás procesos lógicos pueden concebirse como operaciones aisladas; nunca son sino partes en el proceso del conocimiento, siempre tienen como supuesto la totalidad de este proceso, en cuanto se refiere al conjunto de la realidad perceptible. De aquí se desprenden los supuestos en que se fundan el silogismo y la inducción. Esto explica la relación de toda clasificación y de todo método comparativo con la totalidad.

Con esto tenemos la relatividad de toda conceptuación, la exigencia de supuestos absolutos, del espacio absoluto, de un valor absoluto.

## B

También hay una teoría del conocimiento, lógica y metodología de las determinaciones del valor.

El sentimiento es la función en que aparecen los valores[72].

## C

Igualmente, teoría del conocimiento, lógica y metodología de las normas y acciones con finalidad.

---

[72] Aquí añade Dilthey una indicación bibliográfica sobre los primeros teóricos del valor: Ehrenfels, Meinong, Otto Ritschl. No hay alusión a su maestro Brentano, en quien aparece el tema —*El origen del conocimiento moral*—, si bien en forma menos explícita que en ellos.

## D

### *Consecuencia general*

1. En todas estas formas está contenido un *pensamiento*, y éste aspira en todas ellas a una fijeza determinada por la naturaleza del objeto.

2. Así tenemos un medio para separar lo que es común a todos los procesos de pensamiento, como la condición del logicismo —contenida en la conciencia— en el conocimiento de lo real. Comparar, separar y unir, donde está dada una conexión, ordenar puntos de partida y términos iguales (combinar), por tanto, el pensamiento relacionante (inferir, etc.), prescindir, subrayar; esto son las operaciones lógicas primarias.

3. Tanto las operaciones lógicas primarias como las que proceden de la naturaleza del objeto tienen ya una referencia al conjunto del complejo logrado, en virtud del darse cuenta de ese complejo, etc.

4. *Así se hace comprensible mediante este método de comparación la articulación del pensamiento en su estructura genética.*

También se infiere de esta comparación que el principio de razón suficiente no es una ley del pensamiento (*Einleitung*, 499. *Ges. Schr.*, vol. I, pág. 392). *En cambio, la ley de la identidad recibe así una formulación general*[73].

[73] El ensayo no está concluido. Dilthey apunta a continuación los títulos de tres capítulos más: «V. Conocimiento de la realidad. VI. Estimación relativa al valor absoluto. VII. Lógica de las normas y acciones con finalidad.»

# Capítulo 5
# QUE ES FILOSOFIA[74]

## 1

Qué sea filosofía es una cuestión que no puede contestarse según el gusto de cada cual, sino que su función tiene que ser empíricamente descubierta en la historia. Esta historia, claro es, tendrá que ser entendida partiendo de la vitalidad espiritual de que nosotros mismos partimos y en que vivimos filosofía. Dondequiera que se suscitó una síntesis con la pretensión de que fuese válida para todos y que proporcionaba sentido de conjunto a la vida espiritual mediante unificación de tipo intelectivo, hubo filosofía. La índole de ese sentido de conjunto fue diferente, según las circunstancias, y estuvo siempre bajo el imperio de las determinaciones intelectuales de la época. Pero, en contraste con la ocupación científica particularizada, se buscó siempre una síntesis o conexión que se extendiese sobre todo el horizonte

[74] Estas notas, como las anteriores, proceden de los años 1896-7 y son varios intentos de formulación de su filosofía, que Dilthey esbozó para redactar una contribución a la *Historia de la Filosofía*, de Ueberweg. Son apuntes de extremada importancia, pese a su carácter fragmentario y, en definitiva, frustrado. Véase también *Das Wesen der Philosophie* (*G. S.*, V, 339-416).

espiritual del tiempo. Por otra parte, en contraste con la religión, se intentó dar a esa síntesis el carácter de validez general[75].

Por fuerza hay en nuestra conciencia ciertas condiciones que producen con regularidad constante creaciones tales siempre que la situación espiritual lo permite. De otro modo sería incomprensible semejante regularidad. En efecto, la estructura de la vida espiritual lleva a ejercitar conocimiento de la naturaleza, dominio sobre ella, vida económica, derecho, arte y religiosidad. Además reúne estas actuaciones creando su organización externa. La conciencia que engendra todas esas formas no puede menos de descubrir su íntima conexión en tan varia actividad. Y esa conexión abarca todas esas actuaciones de modo tanto más completo cuanto la reflexión haya logrado elevarlas más sobre el horizonte filosófico, y llegará a su plenitud cuando logre abarcar todos los lados de la actividad humana que han dejado su reflejo en alguna ciencia. Mientras el hombre manifiesta su actividad en el conocimiento de la naturaleza, en la valoración de las cosas y en la adopción de finalidades, la filosofía se ocupará de conseguir una unidad espiritual en tan múltiple actuar. Y esto porque sólo así logra la conciencia, activa en esas formas, una impresión vital de autonomía e independencia, y sólo así llega a sentirse contenta de su realidad y poder constructivo. La función que en la economía del espíritu y la sociedad da cima siempre a esta tarea es la filosofía[76].

Su primera nota es, por tanto, el establecimiento de esa síntesis en el espíritu, mediante la cual éste se hace posible con conciencia la unidad de la vida. Tiene, pues, como material suyo las ciencias, en cuanto las grandes manifestaciones vitales se han reflejado en ellas. Quiere alcanzar por medio de ellas el conocimiento del complejo vital del espíritu humano en sí y de sus relaciones con la naturaleza. Cuanto se refleja en las ciencias, en el conocimiento de la naturaleza, el derecho, etc., de las creaciones del espíritu, vuelve a ponerlo en conexión con ese complejo vital del que había surgido. Sólo en la medida en que las relaciones del hombre, elevadas a pensamiento científico, retrotraídas a ese complejo vital, permiten producir una unidad en la cual la persona se forma de un modo libre y a la vez cerrado, con una actividad autónoma y espontánea, pertenecen a la filosofía.

La otra nota de la filosofía es que en ella se presenta esa síntesis con la pretensión de validez universal. Su nacimiento supone, pues,

---

[75] Dilthey vuelve aquí a la distinción entre la filosofía y las ciencias particulares, por un lado, y la religión —o el arte— por otro. Véase el ensayo anterior, *Idea fundamental de mi filosofía.*

[76] Desde el comienzo de este trabajo hasta aquí he seguido la version de estas páginas que da Ortega en su citado ensayo sobre Dilthey, para que pueda utilizarse con mayor exactitud el comentario que hace en el capítulo V, y al que remito al lector.

que la convicción religiosa no satisface ya a las personas más aventajadas. Por eso se encuentran siempre al fondo de la filosofía naciente concepciones simbólicas de los dogmas, interpretaciones alegóricas de los documentos religiosos, de la doctrina de salvación. La filosofía es, por tanto, la plenitud de la autonomía del espíritu humano, y aun cuando de este orgullo por el saber proviene no pocas veces descontento y dolor, sólo en la filosofía logra realizarse con alguna satisfacción el afán humano de ejercitar libremente la razón, en suma, la autonomía del sujeto[77].

[77] En rigor, hay dos cuestiones independientes, aunque no sin relación mutua. Por una parte —y esto es lo más valioso del punto de vista de Dilthey—, se subraya el carácter *total* de la filosofía que rebasa ampliamente la esfera de lo meramente «intelectual» y pone en juego la realidad íntegra del hombre que filosofa, movido por una *situación* en la que radicalmente se encuentra. Por otra parte, se apunta una peculiar relación de la filosofía con la religión, según la cual aquélla se originaría de una «insuficiencia» de ésta, de una insatisfacción de algunos hombres respecto a las convicciones religiosas. En este punto laten varios equívocos que importa señalar al menos, ya que un examen a fondo de la cuestión nos llevaría demasiado lejos, mucho más allá de lo que permite esta nota.

En primer lugar, la religión supone cierta «convicción» o certidumbre acerca de la realidad, pero su contenido primario no es ése, sino la relación *personal* con Dios, de la que se derivan, por supuesto, consecuencias acerca del sentido del mundo y de la vida y, sobre todo, del destino del hombre. Pero estas convicciones —en cuanto convicciones intelectuales— no son, ni pretenden ser, suficientes, y más bien mueven a lograr certidumbres racionales; recuérdese el *fides quaerens intellectum*. La insatisfacción puede referirse al complejo de doctrinas extrarreligiosas de pretensión intelectual, que suelen acompañar a toda situación religiosa histórica, y no al hecho mismo de la religión en cuanto tal. En segundo lugar, se suele tener presente el caso de Grecia, de un lado, y de otro el Renacimiento, con olvido del primer brote filosófico dentro del cristianismo. La religión griega es *sui generis* —sin un cuerpo dogmático estricto, ligada a las ideas cosmogónicas y a la vida de la *polis*, etc.—; y por eso la filosofía helénica aparece unida a una crítica religiosa. Pero para tener una idea precisa de este mismo hecho, habría que tener en cuenta dos cosas: primera, que el origen concreto de la filosofía griega es primariamente el *asombro* ante la realidad mudable, provocado en el trato con las cosas; segunda, que la *filosofía* de los griegos, incluso la más madura —Platón y Aristóteles—, está inmersa en buena medida en su religiosidad, y, por tanto, no sería exacto decir que *viene* de la religión, puesto que se da unida a ella. Respecto al Renacimiento, es innegable que en él se produce una profunda *crisis* religiosa, que afecta al hombre de este tiempo y, por tanto, a su filosofía; es ésta una cuestión en extremo delicada; pero además no puede olvidarse la presencia de motivos religiosos en la misma ciencia natural y en la filosofía del Renacimiento; piénsese en la relación del franciscanismo con la física moderna, en el caso de Kepler y en Descartes y Leibniz. Por último, cuando se habla de la filosofía medieval se propende a pensar en la filosofía de la baja Edad Media, desde el siglo XIII, cuando, por una parte, se hace una filosofía menos «primaria», que opera sobre una larga tradición y que interfiere con la teología —ésta es, concretamente, el interés primordial de Santo Tomás—, y, por otra, hay corrientes que inician la crisis religiosa renacentista —herejía albigense, averroísmo latino, etc.—. Se llegaría a una idea de las relaciones entre filosofía y religión completamente distinta si se estudiara con rigor el caso de San Agustín o de San Anselmo. Pero repito que la cuestión es sobrado compleja para hacer aquí otra cosa que nombrarla.

2

Todas las demás notas que se han atribuido a la filosofía, distintas de éstas, que la historia muestra en todas partes, corresponden a las direcciones filosóficas particulares. Así, la amplitud del horizonte a que se extiende la conciencia filosófica de síntesis. La filosofía de cada pueblo y tiempo acentúa una relación vital sobre las demás, parte de ella y a ella subordina el resto. Y siempre es proyectada esa síntesis como si fuese la objetividad misma, hasta que una mayor clarividencia descubre sus junturas y rendijas, forzando a reabsorberla en la subjetividad[78].

3

La filosofía tiene como primera misión y como su parte preparatoria la elevación de la predisposición filosófica y de la necesidad filosófica[79] que existe en los sujetos, a través de los grados de la historia, a la plena conciencia histórica actual. Esta historia es la indispensable propedéutica de la filosofía sistemática. Pues la plena autoconciencia, de la que ningún pensamiento puede hacer abstracción, que, antes bien, sólo puede analizar, es histórica[80].

1. Ideas primitivas del hombre. Su ilimitada variabilidad, como el tapiz vegetal. Origen de las unidades mayores de ideas de los pueblos.

2. La especulación sacerdotal de los pueblos orientales. Origen del monismo, de la doctrina de la transmigración de las almas, del sistema de los demonios, etc., de las concepciones fundamentales de toda teología: demonios, ángeles, sacrificios, etc. La filosofía india.

3. Filosofía de los pueblos mediterráneos.

---

[78] Las dos notas capitales y *comunes* a toda filosofía son, pues, para Dilthey su universalidad y su autonomía o validez universal. Los demás caracteres son privativos de *alguna* filosofía. Cada una de éstas propende a presentarse como la realidad, hasta que una visión más profunda muestra que no es más que una *interpretación* de la *realidad*, y, por tanto, *parcial* y *relativa* al sujeto.

[79] La filosofía aparece como *predisposición* y *necesidad* del hombre. Recuérdese la interpretación kantiana de la metafísica como *Naturanlage* (*Kr. d. r. V.*, 2.ª ed., pág. 22).

[80] La primera misión de la filosofía es su propia historia. Yo no puedo pensar sino desde mi propia situación, *sabida*, desde mi autoconciencia; y como ésta es *histórica*, para empezar a filosofar necesito tomar posesión de todo el pasado filosófico, para alcanzar realmente el punto desde el cual —y sólo desde el cual— puedo hacer mi filosofía.

4. Las naciones modernas. A la luz de la historia. Principio de continuidad.

*a)* El sistema natural en la ciencia teológica.
*b)* Filosofía del Renacimiento.
*c)* La síntesis objetiva.
*d)* Reducción de ésta a la autognosis...

## 4

Regla suprema de la formación de conceptos para esta filosofía.

1. La misión del sistematismo es valiosa para la universalidad del espíritu.

2. *Causal...*

3. La investigación científica progresa por naturaleza, porque forja hipótesis acerca de las causas que le son accesibles. Aquéllas son las posibilidades de fundamentos de explicación, comparables a las de la acción. Por medio de la inducción se trata de afianzar esas hipótesis *via exclusionis* o *via...*

4. Las condiciones de ellas deciden acerca de la posibilidad de alcanzar el fin, la evidencia. Diferencias totales en los diversos dominios.

5. Como la filosofía tiene como función hacer posible una acción autónoma con conciencia de su finalidad[81], carecen de valor para ella todas las hipótesis que no son capaces de eliminar las demás posibilidades con un alto grado de probabilidad. Por importantes que sean estos medios de progreso en todas las ciencias, la filosofía sólo puede existir porque se une un gran número de tales hipótesis en un todo coherente en sí mismo. Pues el valor de un conjunto semejante es, según el cálculo de probabilidades, $\frac{1}{a+b+c}$, etc., y, por tanto, puede, si *a* tiene una probabilidad como 1, *b*, etc., la combinación, etc... Por consiguiente, todo sistema semejante de un complejo de saber objetivo es sólo algo *posible*. La introducción del concepto de *satisfacción del ánimo* en la elección, en Lotze[82], es sólo el reco-

[81] Dilthey subraya la función de la filosofía como medio de saber a qué atenerse para la acción.

[82] Hermann Lotze (1817-1881), antecesor de Dilthey en su cátedra berlinesa, es uno de los más importantes filósofos alemanes del siglo XIX que inician la reacción contra el naturalismo y reanudan la tradición filosófica anterior.

nocimiento encubierto de que hay otro criterio de conexión, que reside precisamente en el complejo vital.

La idea de la aproximación a la verdad mediante hipótesis induce a error. O bien estamos entregados al dogma, como complemento de un complejo posible, y entonces no hay autonomía de la persona. O bien hay un saber universalmente válido, que pone al hombre, de cualquier modo que sea, en la situación de la autonomía. Esto último es lo que ocurre, como mostrará el desarrollo completo.

El resultado es:

1. Negativo y purgativo: la metafísica es imposible, lo mismo como trascendente que como científica. Con esto queda excluida la reducción de la conciencia a ningún dogmatismo[83].

2. Para la religiosidad, el análisis histórico comparado comprueba la exclusión de toda teoría de revelación e inspiración, la diferencia de valor cualitativo de las diversas formas, etc.; el... del valor del cristiano estriba en el conocimiento de la relación con el complejo vital de que surgió = autonomía de la filosofía de la vida[84].

En 1 y 2 el individuo se hace interiormente libre para dejar que actúen sobre él la experiencia de la vida, las ciencias y el mundo histórico.

3. *Positivo:* la filosofía pertrecha mediante la autognosis y el análisis de todo el complejo de la vida histórica y social para la aprehensión de la vida, la comprensión de la historia y el dominio de la realidad[85].

4. Comienza en el complejo vital...

## 5

## AUTOGNOSIS

La fundamentación de la filosofía sistemática es autognosis, esto es, conocimiento de las condiciones de la conciencia, a las que está

[83] Dilthey rechaza la metafísica como conocimiento *absoluto* y no condicionado históricamente. Conviene no olvidar que en alguna de sus dimensiones Dilthey sigue inmerso en el positivismo, aunque su misión haya consistido en superarlo.

[84] El párrafo contiene palabras ilegibles. Las afirmaciones de él son más discutibles, y responden al núcleo de ideas que la investigación histórica presentaba como vigentes en el círculo y el momento en que se movía Dilthey. Para señalar esa insuficiencia, basta recordar el nombre del Padre Lagrange.

[85] Son los tres grandes temas de la filosofía de Dilthey, en el orden en que se le presentan. Desde el positivismo se ha realizado un giro decisivo. Compárese esta posición con la enciclopedia jerárquica de las ciencias en el *Cours de philosophie positive.*

sometida la elevación del espíritu a su autonomía mediante determinaciones universalmente válidas; por tanto, mediante un conocimiento de validez universal, determinaciones valorativas, válidas universalmente, y reglas de actuación de validez general.

Estas condiciones están dadas en el complejo vital; es más, constituyen la última condición, pues en él tienen su unidad todos los hechos condicionantes de la vida.

Exposición puramente descriptiva analítica de ese complejo, que no entremezcle absolutamente nada hipotético. Este complejo es lo primero y lo último de toda filosofía en general, y así alcanza en ella una conciencia analítica cada vez más clara:

1. Como complejo de condiciones para un saber universalmente válido;
2. Como complejo de la psicología analítica;
3. Como complejo del mundo histórico y social.

*a)* El *complejo dado.*
*b)* Articulación estructural.
*c)* Tesis fundamental: este complejo vital, en su articulación estructural, es la condición de todo saber, por detrás de la cual no puede retrocederse[86].

[86] Dilthey insiste formalmente, una vez más y con toda solemnidad, en su afirmación de que la vida es la condición de todo saber, y que no se puede saltar por encima de ella; éste es el más hondo sentido de su antiabsolutismo. Véase la nota 62.

# Capítulo 6
# LA CULTURA ACTUAL Y LA FILOSOFIA[87]

## 1

Lo que quisiera ofrecerles no es una mera filosofía de cátedra. Sólo de la comprensión de la actualidad pueden nacer las palabras filosóficas justas dirigidas a ustedes. Intentemos, pues, comprender los caracteres fundamentales del presente, que determinan la generación actual e imponen su sello a la filosofía.

El carácter más general de nuestro tiempo es su sentido de la realidad y el predominio en él de los intereses por las cosas de acá. Nos atenemos a las palabras de Goethe en el *Fausto:*

> El círculo terrestre me es bastante conocido,
> Es locura mirar hacia arriba;
> Loco el que dirige hacia allí sus ojos parpadeantes,
> E imagina semejantes sobre las nubes.
> Que esté firme y mire aquí en torno suyo:
> Para el inteligente no es mudo este mundo.

---

[87] Este estudio —dictado en parte y en parte escrito de mano de Dilthey— es un bosquejo del comienzo de la lección: Sistema de filosofía, que explicó varias veces desde 1898.

Desde que Goethe dijo esto, ese *sentido de la realidad* se ha *elevado* constantemente, por el progreso de las ciencias. El *planeta* en que vivimos se *encoge*, por decirlo así, bajo nuestros pies. Cada *elemento* de él ha sido *medido, pesado* y *determinado*, según su comportamiento regular por los naturalistas. *Inventos* asombrosos han *acortado* y *estrechado* sus lejanías *espaciales*. Las *plantas* y *animales* del continente entero han sido coleccionados en *museos* y *jardines* y clasificados en *tratados*. Los *cráneos* de todas las razas humanas están medidos, su *cerebro* está pesado, están determinadas su *fe* y sus *costumbres*. Los *viajeros* estudian la *mentalidad* de los *pueblos primitivos* y las *excavaciones* nos hacen accesibles los restos de las culturas desaparecidas. El romanticismo con que todavía la generación pasada consideraba la cultura de Grecia o la evolución religiosa de Israel, se ha desvanecido, y observamos que las cosas han sucedido en todas partes de un modo muy natural y humano. En la política, consideran hoy las naciones cada parte del globo terráqueo según los intereses que tienen en ella, y los persiguen sin miramientos, en la medida en que lo permite el frío conocimiento de la proporción de las fuerzas de las naciones.

Una consecuencia particular característica de este sentido de la realidad se manifiesta en los poetas y escritores. El *pathos idealista* ha perdido su eficacia. Nos damos cuenta con más claridad de la *limitación* en la *grandeza histórica* y la mezcla en la bebida de la vida. Queremos examinarlo todo a fondo y no dejarnos engañar más. Nuestro *sentido de la vida* está más próximo al de *Voltaire, Diderot* o *Federico el Grande*, en este aspecto, que al de *Goethe* y *Schiller*. Sentimos lo problemático de la vida, y toda la literatura y el arte actuales, los cuadros de los grandes pintores realistas franceses, el realismo de nuestra novela y de nuestra escena, corresponden a esta necesidad moderna. El estilo mezclado de Schopenhauer, Mommsen y Nietzsche influye más enérgicamente que el *pathos* de Fichte y Schiller.

Un *segundo carácter* de nuestra *época* determina su filosofía. Los *métodos de las ciencias naturales* han constituido un círculo de saber universalmente válido y *han proporcionado al hombre el dominio sobre la tierra*. El *programa* de Bacon: saber es poder; la Humanidad debe avanzar por el conocimiento causal de la naturaleza hacia el dominio sobre ella, es realizado cada vez más por las ciencias naturales. Son el poder que ha fomentado el progreso en nuestro planeta de modo más indiscutible. Todas las artes de Luis XIV han provocado en la tierra menos variaciones duraderas que el cálculo matemático, que descubrieron entonces en silencio Leibniz y Newton. Por esto, con la fundación de la ciencia matemática de la naturaleza en el siglo XVII, comienza un nuevo estadio de la Huma-

nidad. Ningún siglo ha realizado una obra mayor y más difícil que el XVII.

1. La ciencia adquirió una *base firme* con el desarrollo de la *mecánica*. Este se realizó mediante la combinación de la *matemática* con el experimento. La matemática desenvolvía las relaciones de las magnitudes, el experimento mostraba cuáles de estas relaciones se realizan en los movimientos. El ejemplo primero y más sencillo del método son los descubrimientos de Galileo. Así establecía Galileo experimentalmente en qué proporción aumenta continuamente la velocidad del movimiento de un cuerpo que cae, y entre las proporciones sencillas de aumento continuo de la cantidad de movimiento aparecía una como realizada aquí[88]. 2. En la medida en que las alteraciones de la naturaleza podían representarse ahora por movimientos, la nueva ciencia se mostraba capaz de conocer las leyes del curso de la naturaleza. La luz, el calor, la electricidad, el sonido, quedaban sometidos así a las leyes de la ciencia natural matemática. 3. Los movimientos en el espacio celeste aparecían como sujetos a las mismas leyes. 4. Los procesos químicos resultaban accesibles, cada vez en mayor escala, a las determinaciones cuantitativas. Conclusión: Así se ha constituido en todos estos dominios una ciencia natural segura y universalmente válida, que ha llegado a ser el modelo de todas las ciencias[89]. Y mucho más allá de la esfera de la ciencia natural mecánica, también en la de la ciencia biológica, se ha hecho posible el dominio del hombre sobre la naturaleza en virtud de las leyes causales. Cuando en un contexto de la naturaleza las causas de variación son acce-

---

[88] Dilthey explica el método de la física moderna como combinación de la relación matemática sencilla —que funciona como *hipótesis*— y el experimento que la confirma, es decir, que la muestra *realizada*. La física es ciencia matemática apriorística, pero a la vez ciencia *real*, no de objetos ideales, como la matemática pura. Sobre este problema del conocimiento físico, véase Ortega: La *«Filosofía de la Historia» de Hegel y la historiología*, y Zubiri, *La nueva física*. Se encontrarán amplias precisiones en el libro excelente —pese a sus limitaciones— de E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*.

[89] Este carácter ejemplar de la física matemática ha dominado toda la idea del saber desde el siglo XVII. Piénsese en Kant, para quien la ciencia es ante todo la física de Newton; en Comte, que, a pesar de poner el pie en una nueva realidad y fundar la sociología, permanece en el punto de vista anterior y llama a su nueva disciplina *física social;* en Brentano, que sostiene, en la misma época en que Dilthey escribe, que el verdadero método de la filosofía no es otro que el de la ciencia natural, en oposición clara al pensamiento diltheyano. «Cuando hace un cuarto de siglo comenzaba yo mismo en Würzburg mi actuación como docente de filosofía, senté yo la tesis: *vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est*. Pero entonces no produjo la impresión de ser algo corriente... Y aún hace poco ha acontecido nuevamente que el profesor Dilthey, que aspira en su *Introducción a las ciencias del espíritu* a ser el filósofo de la escuela histórica, se ha colocado frente a ella en actitud polémica.» (Brentano, *El porvenir de la filosofía*, tr. esp., 37.) Es interesante, sin embargo, ver la profunda comunidad entre Dilthey y Brentano, que late bajo su indudable oposición.

sibles a nuestra voluntad, podemos provocar intencionadamente, de acuerdo con ésta, los efectos que necesitamos. En otros casos nos es posible al menos una previsión de ellos. De este modo se ha abierto una perspectiva ilimitada de ampliación de nuestro poder sobre la naturaleza[90].

Con esto se *enlaza* ahora un *tercer carácter de la cultura actual.* La *creencia* en ordenaciones *inalterables* de la sociedad ha desaparecido, *estamos en plena transformación* de *esas* organizaciones, según principios racionales. Varios *momentos* han actuado en esta dirección a lo largo de los últimos siglos. 1. Aumentó paulatinamente de país en país la influencia *de la industria y del comercio.* Así se produjo un desplazamiento de las fuerzas económicas; tuvo luego también como consecuencia una alteración en la posición social de las clases; se abrieron paso nuevas pretensiones políticas de poder. Primero irrumpió la *burguesía;* luego la *clase obrera* logró una situación económica mejor y mayor influencia política, y estas exigencias determinan hoy la política interior de los Estados. 2. *Otro* momento estriba en que la *conciencia* del derecho de la persona individual ha crecido infinitamente. *a)* Se impuso por primera vez en los movimientos *religiosos,* en las sectas espiritualistas que actuaron en la guerra de los aldeanos, en los movimientos político-religiosos de los Países Bajos y en el puritanismo inglés. El mismo derecho de la personalidad individual buscó luego en los *movimientos filosóficos* de la época moderna una fundamentación más firme. Hugo Grocio, Voltaire, Rousseau, Kant, Fichte, señalan los estadios en que se ha impuesto la conciencia de ese derecho[91]. Esta conciencia postula una ordenación correspondiente de la sociedad. Pero ¿dónde hay ahora una base firme para ella? Aquí surge un nuevo momento. 3. Consistió en que los *métodos científicos,* que se habían mostrado tan fecundos en la investigación de la naturaleza, se aplicaron ahora también a los problemas de la sociedad. *Se constituyeron ciencias del espíritu independiente. a)* En conexión con las ciencias de la naturaleza se ha cultivado desde Quesnay[92] la economía política como teoría de las *leyes* de la vida *económica;* el mundo histórico-social, como un cuerpo complejo, se estudia según sus leyes naturales en las relaciones teleológicas particulares que cooperan en él, y así ha nacido el nuevo ideal de transformar

[90] Desde Bacon, la ciencia y la técnica aparecen unidas; uno de los fines permanentes del conocimiento científico de la naturaleza es su dominio. Dilthey prevé una ampliación *ilimitada* de ese poder. Todavía en el momento en que se empieza a prestar atención a las ciencias del espíritu o de la historia se concede un crédito sin limitaciones a la ciencia natural.

[91] Véase sobre este tema W. A. Dunning, *A history of political theories,* y Paul Hazard, *La crisis de la conciencia europea* (III parte, cap. III).

[92] François Quesnay (1694-1774), fundador de las doctrinas fisiocráticas.

la sociedad, fundándose en las leyes naturales de la misma. 4. Finalmente se alteró el *sujeto que realiza esta transformación.* Los limitados intentos de reforma de los príncipes ilustrados cedieron el puesto cada vez más desde la Revolución Francesa a la *voluntad soberana de los pueblos,* para darse su ordenación económica, política y social. La libertad de asociación, el poder creciente de la representación popular y la extensión del sufragio universal directo encierran la posibilidad de llevar a la práctica el saber acerca de las leyes de la vida social.

## 2

¡*Compenétrense ustedes plenamente con este realismo,* con este predominio de nuestro interés por el más acá, con ese *dominio de la ciencia* sobre la vida! Han formado el *espíritu del siglo pasado,* y por velado que esté el nuevo ante nosotros, esos caracteres seguirán siendo también propios de él. Esta tierra tiene que llegar a ser alguna vez el escenario de una actividad libre, regida por el pensamiento, y ninguna represión impedirá en nada esto.

Pero cuando la época presente pregunta *dónde* está el fin del hacer para la persona individual y el género humano, se muestra la profunda *contradicción* que la cruza. Esta época actual no está ante el gran enigma del origen de las cosas, del valor de nuestra existencia, del *último valor* de nuestro hacer en una actitud más inteligente que un griego en las colonias jónicas o itálicas o un árabe en la época de Averroes. *Precisamente hoy,* envueltos en el rápido progreso de las ciencias, nos encontramos frente a estas cuestiones *más perplejos* que en cualquier *época anterior.* Pues, 1) las ciencias positivas han disuelto cada vez más los supuestos en que se fundaban la creencia religiosa y las convicciones filosóficas de los siglos anteriores. La realidad dada con sus cualidades sensibles aparecían como manifestación de algo desconocido. 2) Justamente la obra máxima de la filosofía en el siglo pasado, el análisis de la conciencia y del conocimiento, ha contribuido del modo más eficaz a esa labor de destrucción. El espacio, el tiempo, la causalidad, incluso la realidad misma de un mundo exterior, fueron sometidos a la duda. 3) La comparación histórica muestra la relatividad de todas las convicciones de la historia. Todas están condicionadas por el clima, la raza, las circunstancias. Con frecuencia han aparecido en la historia épocas en que se ponían en cuestión todos los supuestos firmes acerca del valor de la vida y de los fines de la acción. Una época semejante fue la ilustración griega, Roma en los primeros tiempos del Imperio, la época renacentista. Pero si comparamos estas épocas y la nuestra, el escepticismo se ha ido haciendo

cada vez más profundo, la *anarquía del pensamiento* se extiende en nuestro tiempo a cada vez *más supuestos* de nuestro pensar y actuar. Precisamente *nuestra visión de conjunto* sobre la tierra entera nos muestra la relatividad de las respuestas al enigma universal más claramente que lo vio ningún período anterior. La conciencia histórica comprueba cada vez con mayor claridad la relatividad de cada doctrina metafísica o religiosa que ha aparecido en el curso de los tiempos. Nos parece que en el afán humano de conocer hay algo trágico, una contradicción entre el querer y el poder.

De esta disonancia entre la soberanía del pensamiento científico y la perplejidad del espíritu acerca de sí mismo y de su significación en el universo nace ahora el último y más propio carácter en el espíritu de la época presente y en su filosofía. El sombrío orgullo y el pesimismo de un Byron, Leopardi o Nietzsche tiene como supuesto el dominio del espíritu científico sobre la tierra. Pero se advierte en ellos al mismo tiempo el vacío de la conciencia, pues todas las normas han sido suprimidas, todo lo firme se ha vuelto vacilante, una libertad ilimitada de opinión, el juego con posibilidades indefinidas dejan al espíritu gozar su soberanía y le dan a la vez el dolor de su vacuidad. Este dolor del vacío, esta conciencia de la anarquía en todas las convicciones más hondas, esta inseguridad acerca de los valores y fines de la vida, provocan los diversos intentos en la poesía y en la literatura para responder a las preguntas por el valor y el fin de nuestra existencia[93].

## 3

¿Cuál es ahora el puesto de la filosofía en esta cultura de la época presente?

### *a)*

Su misión más inmediata y clara procede de la significación de las ciencias positivas en la actualidad. Estas exigen fundamentación. Pues

---

[93] Dilthey describe la situación *crítica* que se hace patente a fines del siglo XIX. Después de una inmensa suma de saber verdadero y eficacísimo, el hombre se siente perplejo y desorientado. Sabe muchas cosas acerca del mundo físico, pero no sabe a qué atenerse respecto a sí mismo. La inseguridad, la zozobra y la impresión de vacío dominan al hombre, en medio de la multitud de sus conocimientos. La superación de esta situación de crisis es el tema que tiene propuesto la filosofía al abordar el estudio de la vida humana.

cada una de ellas incluye supuestos, cuya validez tiene que examinarse. Si se conciben las fuerzas naturales como un sistema de movimientos, éstos suponen espacio, tiempo, la realidad de un mundo exterior, y se trata de probar la validez de estos supuestos. Si el pensamiento parte de que es capaz de conocer la realidad externa por sus leyes, también este supuesto tiene que someterse a la comprobación. En estos puntos y otros muchos postulan, por consiguiente, una fundamentación, las ciencias positivas. De esta necesidad nació, después del fracaso de los sistemas metafísicos, la vuelta a Kant[94]. Pero al hacerse patente la insuficiencia de la fundamentación dada por él, surgió el movimiento que domina actualmente la filosofía en todas las Universidades. Es menester plantear el problema del saber de un modo tan universal como sea posible; es menester preparar con métodos nuevos y seguros la solución de ese problema. La teoría general de la ciencia es el tema de la filosofía actual, dondequiera que aspira a la seguridad del saber. Hoy vemos universalmente[95].

*b)*

*Otro tema* de la filosofía, que le es *propuesto por las ciencias particulares*, es el *establecimiento de la conexión entre ellas*. Esta conexión residía primero en la metafísica. Pero si ahora se rechaza la metafísica y sólo se reconoce la ciencia empírica, ese tema tiene que encontrar su solución en una enciclopedia, una jerarquía de las ciencias. Esta cuestión intentó resolverla la filosofía positiva. Comte y los dos Mill fueron los primeros representantes de este punto de vista. En Alemania alcanzó su culminación con Mach y Avenarius[96].

---

[94] Alude al movimiento neokantiano, que se inició en Alemania hacia 1860, promovido por F. A. Lange, Zeller, Otto Liebmann *(Kant und die Epigonen*, 1865). La madurez del neokantismo está representada, sin embargo, por la escuela de Marburgo (Hermann Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer) y por la de Baden (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert).

[95] A esta exigencia de plantear de un modo universal el problema de la ciencia responden los más fecundos esfuerzos de la filosofía de fines del XIX y de los primeros años de nuestro siglo. Así, la doctrina de la percepción interna y evidente en Brentano y su continuación en la fenomenología de Husserl (las *Investigaciones lógicas* son de 1900); los estudios de Cassirer (sobre el problema del conocimiento y sobre los conceptos sustanciales y funcionales) y de Rickert (sobre las ciencias de la naturaleza y de la «cultura»), y, por otra parte, las investigaciones de Bergson; por último, la obra entera de Dilthey, que es una fundamentación de las ciencias del espíritu y, en definitiva, una «crítica de la razón histórica».

[96] Los dos Mill son, naturalmente, James Mill (1773-1836) y su hijo, John Stuart Mill (1806-1873), influido por Comte y el pensador más importante del positivismo inglés. Ernst Mach (1838-1916) y Richard Avenarius (1843-1896) son las dos figuras

La doctrina común de los positivistas es: Todo saber humano se funda en la experiencia. Los conceptos son sólo los instrumentos para exponer y enlazar experiencias. La ciencia es una representación de la experiencia, que nos hace posible concentrarla y utilizarla. La filosofía es sólo el compendio de las ciencias empíricas. Donde terminan las ciencias empíricas comienza lo inescrutable. El positivismo es la filosofía de los investigadores de la naturaleza; todas las cabezas frías, formadas científicamente, lo admiten. Han encontrado en la ampliación del saber un fin de su existencia bien delimitado. De este modo, para ellos está personalmente resuelta la cuestión del valor y el fin de la vida. Fría y resignadamente admiten sólo lo inescrutable.

¿Cómo puede ahora lo insatisfactorio de esto...? No mediante la metafísica. En otro tiempo fue la reina de las ciencias. Aristóteles-Tomás-Hegel.

*c)*

*La filosofía metafísica profesoral*

Filosofía de posibilidades, deseabilidades, etc.

El mismo principio de una autoridad ciega indemostrable se abre paso dentro de la ortodoxia protestante, incluso se extiende a la teología de Ritschl[97]. Aquí se utiliza el espíritu escéptico de nuestra época para justificar la caída en la positividad particular de la religión luterana. Pero después de que se ha derrumbado todo el fundamento histórico de semejante creencia, la fe en las verdades eclesiásticas, que no tiene ningún punto de contacto con la reflexión acerca de los ideales del hombre, fluctúan completamente en el vacío.

En esta situación del espíritu actual, en la que el escepticismo lo invade todo, está en todas partes en el fondo de cada orientación con vitalidad, la filosofía metafísica de las cátedras ha llegado a una existencia espectral. Lo que necesitamos es la elevación del complejo de aspiraciones humanas a una conciencia clara y bien fundada. En cambio, las posibilidades vacías de concepciones metafísicas se muestran ya por la anarquía en que se hace la guerra como una sabiduría pedantesca e ineficaz. Esos cuantos brillantes pueden arrebatar a los jó-

---

capitales del empiriocriticismo, de tanta influencia a fines del siglo pasado. Sus obras más importantes, de títulos bien elocuentes, son el *Análisis de las sensaciones*, del primero, y la *Crítica de la experiencia pura*, del segundo.

[97] Albrecht Ritschl (1822-1889), profesor de teología en Göttingen, de influencia kantiana, que fue el centro de un grupo teológico protestante alemán que acentuaba el carácter práctico e irracional de la creencia religiosa, frente al saber teórico.

venes; pero yo les auguro a ustedes: ante la seriedad y el trabajo de su vida posterior, se deshacen. Entonces, precisamente, sólo queda del entusiasmo filosófico de sus años universitarios el soñoliento despertar de una embriaguez filosófica.

¡Qué estrépito vacío y qué disputas metafísicas! Es como al final de la Edad Media, cuando en todas las cátedras se enseñaba la escolástica, pero la combatían victoriosamente los humanistas del mundo. Así actúan hoy Carlyle, Schopenhauer, Nietzsche, Ricardo Wagner, Tolstoi, Maeterlinck. Cuando las posibilidades de la metafísica desde una base dada se agotan, la solución del enigma de la vida parece perderse en una forma nebulosa.

Se está al final del pensamiento metafísico bajo las condiciones dadas y se cree estar al término de la filosofía científica misma. Entonces nace la filosofía de la vida. Y a cada nueva aparición se desprende de más elementos metafísicos y se desarrolla de un modo más libre e independiente. En la última generación ha vuelto a alcanzar un poder predominante. Schopenhauer, Ricardo Wagner, Nietzsche, Tolstoi, Ruskin y Maeterlinck se relevaban en su influencia sobre la juventud. Su influjo estaba robustecido por su conexión natural con la poesía; pues también los problemas de la poesía son problemas vitales. Su procedimiento ha llegado a ser el de una experiencia metódica de la vida, que rechaza formalmente todos los supuestos sistemáticos. Es una inducción metódica, que se refiere a los procesos de la vida humana y trata de inferir de ellos nuevos rasgos esenciales de la vida[98].

La *fuerza de esta filosofía de la vida* consiste en que su referencia directa a la vida, sin prejuicios metafísicos, intensifica toda capacidad de visión y de exposición artística en esos pensadores. Viven en un ejercicio constante para descubrir esos rasgos. Del mismo modo que el pensador escolástico desarrolla la capacidad de abarcar de una ojeada largas series de raciocinios, o el inductivo la aptitud de ver juntos muchos casos, se crea en ellos la facultad de describir los misteriosos procesos en que el alma persigue la felicidad, las relaciones reales entre lo que afanosamente se manifiesta en nosotros desde la obscuridad de la vida instintiva, lo que se presenta desde fuera como valor eficaz, lo que en el recuerdo, el pensamiento, la fantasía, influye en los procesos que se originan así. De este modo, esos escritores ocupan un dominio que en la filosofía desarrollada técnicamente ha quedado siempre vacante.

Desde este punto de vista, he señalado yo como un tema que aún

---

[98] Compárese esta indagación, tal como la describe Dilthey, con el sentido de la novela en Unamuno. Véase mi libro *Miguel de Unamuno* (sobre todo los capítulos II a V).

no está incorporado al cultivo técnico de la psicología, la psicología realista, aun antes de ese desarrollo moderno de la filosofía de la vida. Tendría su puesto dentro de la psicología descriptiva después de la psicología de la estructura y antes de la psicología individual.

De una ciencia semejante se distingue la filosofía de la vida de las personas mencionadas por la pretensión de querer expresar, de un modo definitivo, aquello que actúa oculto en nosotros, lo que aparece desde fuera como valor eficaz, el valor supremo, el fin de la vida, el camino de la felicidad misma, en lugar de las relaciones particulares entre los caracteres que actúan ocultamente en nosotros, que en ocasiones se hacen visibles, y lo que actúa desde fuera, en lugar de las posibilidades particulares de los caminos de la vida. Si llamamos significación de la vida o sentido de la misma al complejo causal en que se producen los valores vitales, o a las relaciones de nuestra mismidad ansiosa de satisfacción con el mundo exterior, esos escritores se atreven a querer expresar definitivamente ese sentido o esa significación. Así se convierten en colegas de los metafísicos. En su esfera *más limitada* tienen la misma pretensión que éstos. También quieren captar algo *último e incondicionado.* Y tampoco *sus medios* son suficientes para ello. Pues la única prueba segura de las relaciones que buscan reside en los raros *momentos* de tales relaciones de lo oculto en nosotros y de lo que influye en nosotros que se hacen visibles en puntos aislados de nuestra vida: puntos claros *aislados,* que lanzan un fugaz resplandor sobre un ancho río obscuro, cuyas profundidades son insondables. Cada uno de ellos habla sólo de *sí mismo.* Lo que ve fuera de sí mismo acerca de la vida, lo interpreta según él.

Justamente de esta intención, que es afín a la tendencia de los metafísicos, procede un error característico de esta filosofía de la vida. Es verdadera —dentro de ciertos límites— en lo que descubre dentro de la propia individualidad, pero resulta completamente falsa cuando *toma su rincón por el mundo.* Los errores que Bacon deriva de la caverna de la individualidad son funestos para ella. Desconocen la circunstancialidad histórica, geográfica, personal. La historia es su refutación. Schopenhauer se libraba de su indómita mismidad, atormentada por sentimientos angustiosos, en la actitud contemplativa. Carlyle se remitía al querer heroico como valor supremo en el sentido de las grandes personalidades religiosas... Tolstoi repite el salto de la barbarie a la abnegación. El problema de Maeterlinck es la vida. Parte de la filosofía estoica de la vida, e intentó, como ella, unir el *panteísmo* con una elevada conciencia del *propio yo.* Precisamente con la conciencia de nuestra relación con lo *infinito* e indivisible se desarrolla, según él, la personalidad espiritual; pues ésta, en su fundo inconsciente, está ligada a esa vida universal y sólo puede llegar a estar segura de su valor entendiéndolo como manifestación de lo divino

inescrutable. De aquí infiere en el *Tesoro de los humildes* su ideal de un arte nuevo, que hace centro del drama las calladas e imperceptibles relaciones del alma sencilla con lo invisible y la formación de la personalidad que así se realiza en ellas, en contraste con la representación de las terribles pasiones anormales en el drama de Shakespeare. Igualmente se deriva de ahí para él el ideal de una vitalidad espiritual que cede a las más sutiles relaciones del fondo del alma con los influjos de lo invisible.

En *La sabiduría y el destino* deriva de aquí un método para hacer útil toda vivencia para la formación de la personalidad. Precisamente es ahora para él el concepto fundamental la unión estoica de la intensificación de nuestra independencia con la sumisión a las potencias de la vida, en virtud de la coincidencia de nuestro ser con las cosas tales como son, en virtud, por tanto, del establecimiento de una armonía entre el mundo y nosotros mismos. Al hacerse más fuerte y vivo el fondo inaccesible de nuestra vida espiritual; al desplegarse en él la verdad y la justicia, entra en una relación armónica con el destino externo. El último libro, *El templo sepultado,* desarrolla más ampliamente, desde este punto de partida, cómo la práctica de la justicia origina en nosotros sentimientos de felicidad, que en cierta medida nos hacen independientes del mundo exterior. Pero aquí acontece ahora el giro decisivo hacia la unilateralidad paradójica, de la que no se ha librado ninguno de los filósofos de la vida de nuestro tiempo. Ahora oímos hablar de un Yo intemporal e invisible[99].

[99] Dilthey subraya la total insuficiencia de los intentos de hacer una «filosofía de la vida». A su «unilateralidad paradójica» tendrá que oponer los caracteres de universalidad y autonomía que antes señaló; y frente al «yo intemporal» de que habla, fundamentará su filosofía en la misma realidad histórica del hombre.

# Capítulo 7
# FILOSOFIA DE LA FILOSOFIA

## INTRODUCCIÓN

La historia del género humano, tal como se extiende empíricamente en el tiempo y en el espacio, es un tejido en el que se entrelazan innumerables hilos: actividades de la índole más diversa se encadenan entre sí; variaciones de grandes formas de vida, amplios movimientos, personalidades; finalmente, el destino o el azar[100]. Perseguimos las causalidades; en las personalidades encontramos una energía de tipo peculiar; justamente las grandes personalidades heroicas se sienten libres en la autonomía de su acción. Nada más insensato que querer buscar leyes o siquiera uniformidades en esa extensión empírica de la historia. Así como tenemos que analizar la naturaleza para descubrir la regularidad incluida en ella de las llamdas leyes naturales, del mismo modo el complejo histórico tiene que ser descompuesto en las conexiones finales que se entretejen en él. Sólo en éstos encontramos sistemas en los que se da una evolución y que muestran regularidades afines a las leyes constitutivas de la naturaleza orgánica.

[100] Dilthey vuelve a insistir en el destino y el azar como ingredientes de la realidad histórica; en otro lugar hablaba del carácter y el destino. Los tres elementos —azar, destino y carácter— componen la trama de la vida. (Véase nota 13.)

He expuesto más en detalle estos principios en la *Introducción a las ciencias del espíritu*. Quisiera ahora intentar penetrar, en el ámbito de la historia de la filosofía, en aquello que puede llamarse evolución, leyes de formación.

La evolución de la historiografía nos muestra primero una historia pragmática en forma artística, como la ha cultivado con la máxima perfección Tucídides. Pero la evolución en que la historiografía ha progresado consiste en que las regularidades que se fueron conociendo poco a poco en los dominios particulares dan a esta historia pragmática, por decirlo así, su trasfondo más profundo. La psicología de la época añade su intimidad, las ideas prácticas de la misma le dan la energía con que las vivencias del pasado se ponen en relación con la vida del historiógrafo mismo. Toda la fuerza de la exposición literaria se funda en cómo están presentes esos momentos en la historiografía; pues sólo de la energía interna, de la potencia vital del hombre, de los movimientos vitales que se dan en ella, procede el arte del historiador; pues toda fantasía recibe su fuerza únicamente de esos movimientos vitales, de la potencia afectiva. Todo lo que en el historiógrafo se añade como trasfondo más profundo al conocimiento empírico-crítico-metódico de las conexiones causales, está condicionado por la época, depende de su horizonte. Expresa ciertamente un aspecto de la realidad, pero unilateralmente. No hay en ello objetividad. Sólo en la psicología de los hombres, en el estudio de las grandes conexiones y de las organizaciones en el Estado y en las demás formas de vida colectiva, puede comprenderse objetivamente la evolución, la ley de formación, la regularidad. Entre la exposición pragmática —que no conoce más que las relaciones causales expresadas en el entrelazamiento empírico, y que es el fundamento de toda historia— y la genialidad que quisiera aprehender el valor, la evolución, la significación, la ley de este tejido, está, como único medio de conocimiento objetivo que trascienda del pragmatismo, el análisis de las conexiones finales y de las formas de organización[101].

De esto resulta que el análisis que aquí se intenta puede tener valor no sólo para la esfera de la filosofía como tal, sino también para la intelección de la historia universal desde este punto de vista. Lo que el individuo aporta a ello nunca será más que una contribución, un sillar para el edificio.

Sólo los fantásticos sueñan con nuevas fundamentaciones de la

---

[101] Dilthey da aquí, en una página, una apretada visión del método historiográfico. El análisis de la realidad histórica misma es el único medio eficaz de conocimiento. Este análisis de las formas de vida histórica corresponde al análisis de la vida psíquica individual, que es el método de la psicología diltheyana. Dilthey se opone tanto al pragmatismo histórico como al apriorismo lógico de Hegel.

ciencia filosófica. Esta se desarrolla lenta, paulatinamente, se profundiza mediante muchos trabajos particulares, el fin mismo es infinito.

Sólo en este modestísimo sentido quisiera ser también lo que sigue una contribución al inmenso conjunto de la ciencia histórica que se está haciendo[102].

## I

Todo el que ingresa en el movimiento filosófico está condicionado por lo que había antes que él y lo que se piensa junto a él. Ve consecuencias, se opone a ellas, las enlaza, es una rama de un árbol en crecimiento vivo. Es necesario conocer su dependencia; existe porque antes que él hubo otros pensadores. Pero, sin embargo, lo esencial es esto: todos tienen delante el mismo mundo único, la realidad, que se manifiesta en la conciencia. El sol de Homero sigue luciendo siempre. Platón veía la misma realidad que Tales. De aquí se infiere que la unidad de todas las filosofías está fundada en última instancia en la mismidad del mundo exterior e interior[103]. Este determina que vuelvan siempre a verse las mismas relaciones fundamentales. Deja que el espíritu humano lo piense, siempre nuevo, pero siempre el mismo. Platón, Spinoza, Hegel encierran grandísimas diferencias; pero si se los pudiera comparar con pensadores que tuviesen ante ellos una realidad completamente distinta, o siquiera la realidad de otro astro, nos sorprendería la extraordinaria proximidad de su idea del mundo. Si se quiere conocer, por tanto, la ley de la multiplicidad de los sistemas en su coexistencia y sucesión, hay que partir ante todo de lo que da a conocer el mismo mundo. Esto los enlaza a todos. Hay que partir de lo que les es común; en qué han de coincidir todos, es la pregunta primera y más inmediata para el que investiga la regularidad de esta rama de la historia[104].

---

[102] Dilthey tiene clara conciencia de que se está constituyendo en sentido propio la *ciencia histórica*, en un proceso análogo al de la formación de la *ciencia natural* en el Renacimiento.

[103] El punto de vista histórico de Dilthey no supone, en el rigor de los términos, ningún relativismo. Al contrario, Dilthey subraya la coincidenc[illegible] y la *verdad* parcial de los sistemas filosóficos. La unidad de éstos se encuentra fundada en la unidad de la realidad misma. Todos los filósofos *ven* la misma realidad del mundo en que viven. Como el conocimiento no agota la realidad y la visión se hace siempre desde un punto de vista determinado y parcial, las visiones difieren; pero no supone su falsedad, sino más bien a la inversa: prueba su carácter *real*, el cual supone una perspectiva, pues lo real es «opaco» —no «transparente», como los objetos ideales— y no se deja penetrar íntegramente por la visión ni tolera ser contemplado «desde ninguna parte».

[104] Dilthey insiste en la zona de coincidencia y comunidad de todos los filósofos, mucho mayor que su porción de discrepancia: de un lado, las diferencias que respon-

La diversidad de la forma es sólo lo segundo, y además tiene que poder comprenderse por la relación del mismo genio filosófico con la misma realidad. Y como el mundo es uno y el mismo, ya sea visto por los filósofos del Vedanta o por Comte, del mismo modo también la naturaleza del genio filosófico es la misma en toda la multiplicidad de su manifestación en los rasgos que precisamente están determinados por la disposición filosófica.

¿Qué es la filosofía?

No se la puede determinar ni por el objeto ni por el método. Los que le asignan como su dominio particular la teoría del conocimiento o la investigación psicológica o la conexión enciclopédica de las ciencias, sólo determinan lo que en una época dada parece desde cierto punto de vista un objeto de la filosofía, que le queda reservado después de tantos procesos de diferenciación. Es lo que se ha salvado todavía de un imperio en otro tiempo grande. Hay que preguntar a la historia qué es la filosofía. Muestra la variación en el objeto, las diferencias en el método; sólo la función de la filosofía en la sociedad humana y en su cultura es lo que se conserva en esa mudanza[105].

El enigma de la existencia mira al hombre en todos los tiempos con el mismo rostro misterioso, cuyos rasgos percibimos bien, y tenemos que adivinar el alma que está detrás. Siempre está ligado originariamente con este enigma el de este mundo mismo y la cuestión de por qué estoy en él, cuál será mi fin en él. ¿De dónde vengo? ¿Por qué existo? ¿Qué seré? Esta es la más universal de todas las cuestiones y la que más me interesa.

Buscan de un modo común a esta cuestión el genio poético, el pro-

---

den a la diversidad de puntos de vista, y que pueden ser todas conciliables y *verdaderas;* es decir, lo que cada filósofo *ve* desde su perspectiva particular; de otro lado, las *divergencias,* las afirmaciones contradictorias, que acusan *error.* De este modo, Dilthey excluye la pretensión de absolutividad y exclusividad de cualquier sistema filosófico, pero esto no supone una mengua de su verdad, sino la necesidad de su incorporación a la historia de la filosofía íntegra, en la que encontrará su puesto y su justificación. Compárese esta actitud con la de Gratry (véase mi libro *La filosofía del Padre Gratry,* págs. 64-85).

[105] Dilthey considera imposible definir la filosofía por su objeto, como suele hacerse con las ciencias positivas, ni tampoco por su método. Ambos varían en el curso de su historia, y sólo ésta, mediante la visión de lo que la filosofía realmente ha sido, nos puede dar luz acerca de ella. Lo que es permanente en dicha historia es la realidad *vital* de la filosofía, su función en la vida humana. Dilthey considera, pues, la filosofía, primariamente, como un *hacer* del hombre, que tiene que saber a qué atenerse respecto de sí mismo y de su vida. Lo constante en el filosofar es, pues, la fuente vital de donde brota, su propio problematismo. Y la filosofía se distingue de otras faenas humanas que coinciden con ella en la busca de esa certidumbre, porque el filósofo pide un *saber* de validez universal y que se justifique a sí mismo con evidencia racional. Esto diferencia a la filosofía, como ya hemos visto, de la religión y del arte. Esta idea diltheyana ha tenido un desarrollo independiente y maduro en la filosofía de Ortega.

feta y el pensador. Este se distingue porque busca la respuesta a esa interrogante en un conocimiento universalmente válido. En este carácter coincide el trabajo filosófico con el del investigador particular. Y sólo se distingue de éste, justamente, en que tiene siempre delante el enigma de la vida, su mirada está siempre dirigida a ese conjunto, enlazado en sí mismo y misterioso. Este es el mismo en todos los estadios de la filosofía. El escéptico es científico, porque pide validez universal al conocimiento; es filosófico, porque desespera de la solución de ese enigma con los recursos de la ciencia universalmente válida. El nervio de su sentido de la vida y de su dialéctica radica precisamente en esa actitud. El positivista es filósofo porque desliga las cuestiones solubles del complejo de esa unidad sin respuesta, de lo grande, desconocido; y porque sustituye lo inescrutable por un complejo de ciencias cuyos fundamentos establece con seguridad, delimita frente a lo oscuro, que escapa a toda respuesta, descubre las razones que residen en la naturaleza del conocimiento y en las antinomias del conocimiento absoluto.

De esta función originaria y permanente de la filosofía resultan otras notas esenciales y constantes de ella. Es menester ponerlas en claro para ver históricamente qué es el espíritu filosófico, para no ver filosofía sólo en los grandes sistemas, perseguirla hasta donde se pierde en los amplios dominios de las ciencias, de la literatura o de la especulación teológica.

Históricamente, el espíritu filosófico es un poder universal, que no está vinculado solamente a los grandes sistemas filosóficos[106].

Todos los tipos de realidad, de valores o ideales, son momentos que están incluidos en la conciencia filosófica. Lo que en ellos aparece desordenado o en lucha hostil en el interior de una época o en el corazón de un hombre debe elevarse a una síntesis unitaria, lo oscuro debe explicarse, lo que existe de un modo brusco e inmediato, una cosa junto a otra, debe ser interpretado y puesto en conexión. Así es menester la elevación de toda clase de sentimientos, afanes y creencias a la conciencia. Debe producirse, por decirlo así, una autoconciencia unitaria del espíritu y de todo su contenido. El espíritu filosófico no deja ningún impulso, ningún sentimiento de valor en su inmediatez. No deja ningún saber ni precepto en el aislamiento. Para cada vigencia pregunta por su justificación, para cada precepto y cada

---

[106] Si consideramos la filosofía no por sus cualidades formales —perfección intelectual, sistematismo, etc.—, sino por su papel en la vida humana, por su carácter de hacer del hombre, no se le puede restringir a las épocas en que florecen los grandes sistemas; las filosofías más modestas o imperfectas tienen igualmente su interés y su puesto en la historia. Véase lo que escribe Ortega sobre la filosofía de las épocas *deslucidas* en *Dos prólogos*, págs. 139 y ss.

saber busca la conexión universalmente válida. En ésta reside siempre el principal fundamento de que el conocimiento de lo real se ponga en relación con el ideal de la acción. Pues precisamente esa relación, esa referencia de la realidad, el valor y el ideal, está implicada en el enigma de la vida como tal[107]. De aquí resultan las notas del espíritu filosófico, que están realizadas ante todo, ciertamente, en los grandes sistemas filosóficos, pero se difunden desde ellos por todas partes.

La primera de ellas es el conocimiento de sí mismo, la reflexión. En Heráclito encontramos por primera vez la conciencia de esta propiedad fundamental. Una atención a lo que nos rodea siempre, a lo cotidiano; como dice Platón: una admiración de lo que el hombre medio acepta; como indica Spinoza: una reflexión acerca de las relaciones capitales de la totalidad de lo real, que pueden aprehenderse en cada parte de ella. Esta reflexión del espíritu, que eleva la creación del poeta, el entusiasmo profético, la técnica del estadista, a una conciencia intensificada, coherente, reflexiva, se realiza por vez primera en la escuela socrática.

La segunda nota del espíritu filosófico es la elevación del conocimiento o precepto aislado a una conexión que tiende a enlazar todo lo enlazable y no descansa hasta que se ha logrado la unidad. Este carácter filosófico reúne por lo pronto todo lo que es cognoscible en *un* complejo; sólo poco a poco se desprenden las ciencias particulares; todavía hoy este proceso está en curso paulatinamente; pero queda en ellas como impulso filosófico la tendencia a su conexión, aquel concepto de una enciclopedia de las ciencias filosóficas que une entre sí a Bacon, Hobbes, d'Alembert, Comte. Dondequiera que un investigador cultiva su campo con la conciencia de esa conexión, está presente el espíritu filosófico. Donde no se respetan los límites de las ciencias especiales y se buscan enlaces. Donde la generalización rebasa los límites de la especialidad. Así pudo ser el siglo XVIII, que es tan pobre en grandes sistemas filosóficos, no obstante, al mismo tiempo, el más filosófico de todos los siglos.

Una tercera nota resulta de la tendencia a la validez universal dentro del complejo. Esta tendencia sólo se satisface en la orientación hacia los últimos fundamentos justificativos del conocer. Una vez más es en Platón donde este carácter alcanza plena conciencia. En aquel profundo pasaje de su obra sobre la *República* explica como grado

---

[107] Repárese en esta idea importantísima, dicha por Dilthey —como suele— al descuido y de un modo casi impalpable: la exigencia de sistema en la filosofía se funda primariamente en el carácter sistemático de la *vida* como tal. Ninguna verdad filosófica puede darse aislada, sin conexiones con la totalidad, *porque* en la vida nada está en aislamiento, sino que toda ella es una unidad todal. Véase la nota 46.

supremo del conocimiento la comprensión de los principios, mediante los cuales los supuestos de las ciencias particulares reciben una fundamentación, más allá de la cual no hay más cuestiones. Y del mismo modo que el sistema filosófico hunde sus raíces en lo profundo, crece hacia lo alto, con flor y fruto, en la deducción del valor de la vida, de los ideales vitales y de las relaciones de finalidad. Esta es la tercera nota del espíritu filosófico. Está presente éste dondequiera que se reúne todo lo asequible, para que el viviente se oriente en la vida, el que quiere esté seguro de sus fines, y en el conflicto de los ideales y los bienes de la vida, que lo asedian, alcance una decisión y una seguridad. Con una energía única ha recorrido el espíritu griego este rumbo hacia la elevación de la existencia moral en la filosofía, después de haber perdido su vigencia las respuestas del mito, de los sacerdotes de los misterios y de los oráculos a la pregunta por el valor de la existencia, y de haber desaparecido la satisfacción en la vida para el Estado, según la moral y el derecho de los antepasados[108].

## II FUNCIÓN Y ESTRUCTURA DE LA FILOSOFÍA

Todo esto son, por decirlo así, energías que proceden del espíritu filosófico.

Determinan y alteran la cultura en cada una de sus fibras; unas veces actúan desde un gran sistema filosófico central, actúan en cualquier forma sobre todo el que necesita entrar en cuentas consigo o ver su naturaleza a una luz universal: de un modo determinante y atractivo, o por el contraste; así estaba presente Leibniz, en la generación siguiente, en todo intento de este tipo. O bien se desata por la filosofía un espíritu general de discusión, crítica y raciocinio, se difunde por todas partes en la atmósfera de la época, incluso donde se le hace oposición; así actuaba el espíritu filosófico en la Ilustración francesa del siglo XVIII. Este efecto de la filosofía resulta más claro si se la considera en relación con la cultura de una época, de un ámbito geográfico, del género humano, por último.

En el espíritu filosófico se realiza un proceso. Donde aparece, altera, por decirlo así, el tejido histórico de la vida espiritual, que antes existía. Véase Grecia antes de su Ilustración filosófica en la época de los sofistas, y luego después de ella: toda la textura espiritual está al-

[108] La filosofía, en cuanto función vital, aparece como un conocimiento definido por tres notas capitales: la *reflexión*, el carácter *unitario* y sistemático y la ultimidad o *radicalidad*.

terada. Tómese el francés culto antes del racionalismo de la escuela cartesiana y después. Cada raciocinio tiene una forma distinta. La misma lengua es determinada por el espíritu lógico, el estilo es otro.

La filosofía, por tanto, no se reduce a ninguna respuesta determinada a la cuestión del enigma de la vida; es ese preguntar y responder en general. Sólo es definible por la *función* que ejerce dentro de la sociedad y de su cultura[109]. El concepto de tal función supone que los efectos psíquicos de la misma que acabamos de describir, la energía vital que ejercita en el cuerpo de la sociedad, es en algún sentido un factor valioso en la economía de este cuerpo. Un valor social, un valor cultural se manifiesta en la filosofía, si se le atribuye una función en el cuerpo de la sociedad. Esto hay que fundamentarlo luego. Y tiene relación con esto el que pertenezca al sistema filosófico una *estructura*, en virtud de la cual ejerce esa función. Así como ésta, cuando se despliega en todo su poder, se explaya, por decirlo así, en su desarrollo completo, produce, para su plena eficacia, con validez universal, una intuición de lo que existe como una totalidad, pero hace remontar los fundamentos justificativos de ella hasta las primeras premisas, en las que no se encuentra ya nada demostrable, y extiende las consecuencias en el mundo y la vida como norma para toda clase de acción, como ideal y máxima de vida —una vegetación tan vigorosa como la que encontramos por primera vez en Platón—: del mismo modo se la tiene que poder comprender en esa estructura suya en virtud de la relación del genio filosófico con el mundo, por la función que éste ejerce en la cultura. Y en verdad no sólo se podrá mostrar esa estructura en los grandes sistemas: se la podrá hallar en forma elemental dondequiera que actúe el espíritu filosófico.

De estas notas o caracteres de la filosofía resulta la tarea de mostrar también concretamente en la historia ese concepto histórico de ella, según el cual es una *función*. En virtud de este concepto se la reconoce como una fuerza, que actúa entre otras fuerzas en la vida histórica. Pierde, por decirlo así, la falsa objetividad que tiene como la síntesis empírica de tantos y tantos sistemas filosóficos que se han sucedido en el curso de la historia.

La variabilidad de esa función dentro de la sociedad y de su cultura constituye luego el primer problema del método comparativo en su aplicación a la historia de la filosofía. No se pueden reducir a formas fijas las diferencias según las cuales cooperan los momentos de la función filosófica en las diversas épocas y los ámbitos geográficos. En la filosofía griega del siglo VI predominan la generalización y el

[109] La realidad de la filosofía se encuentra en su historia, en la interrogante acerca del enigma y en *todas* sus respuestas. Es, pues, una función de la vida, que se ejerce en virtud de una necesidad de ésta. Véase la nota 105.

resumen; en el poderoso entendimiento de Aristóteles alcanza una exposición definitiva; el espíritu arquitectónico que reside en ambos momentos y se compone de ellos, produce en Aristóteles la máxima creación sistemática del mundo antiguo.

La *estructura* del sistema filosófico se presenta como una gran objetividad que resiste al análisis y puede estudiarse, como un cuerpo vivo, en la cooperación de sus partes. Por tanto, aquí es especialmente instructivo el método de la comparación.

## *Primera ley*

Por tres veces vemos a la filosofía desarrollarse como un sistema estructurado perfecto, desde formas elementales. Se extiende, se articula, no descansa hasta que ha llevado sus diversas partes a la máxima precisión y eficacia.

Es sobre todo instructivo el proceso en que se desarrolla por vez primera desde Tales hasta Demócrito y Platón. Pues esta evolución se realiza según la ley que le es inherente, sin influencia externa de ningún sistema acabado. Se hace por primera vez, y la ley interna según la cual se desarrolla, actúa con necesidad inmanente. Su condición inmediata reside en las operaciones científicas que someten los hechos a generalización, y por tanto establecen uniformidades. Estas tienen que descubrirse primero en el individuo. El pensamiento científico tiene que haberse aplicado a muchos puntos particulares, antes de que resulte posible una relación del entendimiento con el enigma del mundo. Pero nuestras experiencias dentro de la naturaleza llevan desde el principio al hallazgo de uniformidades, mientras que los hechos espirituales se entienden primariamente según que en ellos sigue predominando la individualidad.

La naturaleza es, pues, el primer objeto del conocimiento. Las regularidades que el hombre observa en su contorno se generalizan, se encuentra que las regularidades están sometidas a leyes matemáticas. Pero el progreso desde esto hacia la solución del enigma universal tampoco se realiza en Grecia de un modo espontáneo y sin supuestos. Existe la explicación mítico-religiosa del mundo, y determina la empresa de encontrar la causa de la organización efectiva del mundo como totalidad en un principio unitario. Influye al mismo tiempo para hallar en ese fundamento de las cosas fuerzas de valor religioso. Tales, Anaximandro, los pitagóricos, Jenófanes, Parménides, Heráclito, Empédocles, todos coinciden en esto. Así tenemos como ley de la evolución que el valor religioso en el fundamento de las cosas y el ideal de purificación o expiación o de hermosura mundana de la vida entran en íntima relación entre sí. La necesidad inmanente de

evolución es fomentada así desde fuera por toda la atmósfera del siglo VI.

Completamente distinto de éste es el proceso en que surge la sistemática de la Edad Media. Se da un sistema religioso, el ejemplo de los más antiguos filosóficos no es aplicable directamente, y sin embargo, es el modelo. La labor elemental en la superación dialéctica de los problemas particulares está en una relación inmanente con la estructura dogmática existente, que debe convertir la reflexión en filosofía.

Y a su vez es distinto de éste el nuevo comienzo filosófico del Renacimiento, el modo de formarse desde él los grandes sistemas. El punto de partida y la norma es aquí una nueva concepción de la vida del hombre. Es completamente igual que al comienzo del mundo cristiano, también se da la semejanza de que se encuentran los materiales del pasado; se transforman en su comprensión y en su estudio según esa concepción de la vida. El neoplatonismo de la Academia florentina es algo completamente distinto del de Plotino. La estructura que determina la construcción no es, pues, un dogma, sino el desarrollo de la ciencia moderna de Copérnico a Galileo y de aquí a Newton y Leibniz. El puesto de cada pensador está determinado ante todo por su relación con esa evolución[110].

*Segunda ley*

Una segunda ley, que condiciona la diversidad de estructura de los sistemas, se funda en la relación del genio filosófico con el mismo enigma de la vida. La pluralidad que está contenida en el conjunto de la realidad tiene como consecuencia un comportamiento distinto de la reflexión filosófica. La primera audaz concepción de la totalidad varía al subrayarse de un modo unilateral los momentos particulares, después de lo cual se realiza de nuevo la reunión de esas divergencias en una unidad. Cuando ésta se logra, surgen los grandes sistemas centrales, como el de Platón, el de Santo Tomás de Aquino o el de Leibniz. Pero todo este proceso va acompañado por una incesante dialéctica, que persigue en sentido negativo las dificultades que surgen en el círculo de problemas de la época, al afirmarse los momentos particulares unos frente a otros.

---

[110] La filosofía brota siempre de una situación vital, condicionada históricamente. Su origen concreto es en cada caso distinto, y esto afecta a sus formas y a su contenido. En cada una de las etapas de la historia de la filosofía, los supuestos de que *viene* —supuestos extrafilosóficos o prefilosóficos— son distintos. Por eso, cada filósofo está condicionado por su puesto en la historia.

Por consiguiente, un *período de la filosofía* consiste siempre en un círculo determinado de supuestos, condicionado históricamente, de posibilidades inherentes a ellos, de problemas en ellos implicados. Toda producción de ese período está determinada por la dialéctica interna que recorre las posibilidades desde los supuestos[111].

El método comparativo tiene, pues, un amplio objeto en estos períodos. Los supuestos de la época cartesiana en las *Meditaciones* de Descartes, etc.

## III

Siempre que apareció la filosofía en la India, en la China, en Grecia, tenía ante ella una religiosidad, junto a ella un desarrollo de la poesía: se aventuraba juntamente con ellas en el enigma de la vida; pero su carácter distintivo era que se esforzaba por resolverlo mediante un pensamiento de validez universal. Y como ellas, derivaba del complejo del mundo los ideales que deben guiar al hombre y a la sociedad, y también aquí, a diferencia de aquéllas, de un modo universalmente válido.

### 1

Su momento de validez universal tenía que dar conciencia del problema de la fundamentación del saber; la conciencia así originada de lo que es percepción, experiencia, ciencia, valoración, estimación, tenía que producir poco a poco una ciencia fundamental de índole lógico-epistemológica.

---

[111] Aquí toca Dilthey una cuestión de extremada importancia. La estructura de la historia se articula según una ley que rige la variación en ella; así, por ejemplo, la interpreta la teoría de las generaciones de Ortega. Pero queda pendiente el problema de las grandes etapas históricas; además de la variación permanente de generación a generación, hay mutaciones de mayor volumen, que definen los períodos históricos. ¿Cuál es su principio? ¿Cómo se articulan, a su vez, estas nuevas unidades, cada una de las cuales envuelve varias generaciones? Dilthey señala la existencia de un círculo de supuestos, dentro del cual se van realizando las mutaciones parciales; al agotarse la totalidad de las posibilidades de ese círculo, acontece la sustitución de esos supuestos por otros distintos, y se pasa de una gran etapa a otra. En la historia de la filosofía, que es por su misma naturaleza más inteligible que otra cualquiera, se aprecia con claridad esta estructura. El caso máximo es el tránsito de la filosofía helénica a la determinada por el cristianismo; y aun dentro de estos dos grandes apartados se pueden distinguir amplios períodos con supuestos comunes y distintos entre sí, que articulan toda la historia. Como ejemplo de esto, véase mi estudio *La pérdida de Dios* (en *San Anselmo y el insensato*) acerca de la metafísica del racionalismo.

A la unidad del mundo en nuestra conciencia correspondía primero *una* ciencia total. Cuando ésta se dividió, la organización de las ciencias tuvo que convertirse en el otro tema de la filosofía. De la ciencia fundamental tuvo que derivarse la conexión de las ciencias.

## 2

Si se considera ahora la evolución de la filosofía en su historia, ésta transcurrió primero en el afán —implicado en la duplicidad de la misión de la filosofía— de resolver desde la ciencia fundamental y con ayuda de las ciencias particulares el enigma del universo y determinar los ideales de la vida. Esto sucedía en la lucha de diversas ideologías, que resultan regularmente de la relación de los hombres con los distintos aspectos del complejo universal. En este proceso progresaba constantemente la actitud de conciencia crítica ante ese tema. Siempre alternaba la doctrina escéptica de la insolubilidad del enigma del mundo, que nacía de una conciencia crítica aguzada, con nuevos intentos, que se fundaban en la inextinguible necesidad de tomar posición, independientemente de la autoridad externa, frente al complejo del mundo y a la misión del hombre en él. Entre el escepticismo, que negaba el conocimiento, y las fórmulas metafísicas de las concepciones del mundo transcurrió la evolución entera hasta el siglo XVII.

## 3

La fundamentación de la matemática superior, de las ciencias matemáticas de la naturaleza y de la crítica y la hermenéutica histórica alteró toda la estructura de la filosofía. Las ciencias, que tienen la confirmación constante de las leyes causales halladas por ella en la predicción de los procesos determinados por éstas, llevan en sí mismas la garantía de la evidencia. La crítica histórica, que sustituye el contexto tradicional por uno determinado intelectualmente por la crítica e interpretación de las fuentes, y en cada nuevo testimonio adquiere una nueva confirmación de esa conexión, logra asimismo una garantía objetiva de coherencia histórica. El problema del saber recibe, pues, la materia próxima para los principios lógicos y epistemológicos en la conciencia lógico-epistemológica que esas ciencias tienen de sí mismas. Tienen su puesto entre la ciencia fundamental y las teorías metafísicas. La ciencia fundamental tiene que resolver estas cuestiones: ¿Cómo es posible la ciencia empírica existente o cuáles son las condiciones para estas ciencias en la naturaleza de la percepción, la

experiencia y la formación de ideas en el hombre? Y luego esta otra: ¿Es posible una fundamentación superior, universalmente válida, de una concepción del mundo que resuelva el enigma universal y determine el ideal de la vida?

Hubo un proceso natural, en el cual la filosofía llegó a esa claridad. Sólo poco a poco se desligaron las ciencias experimentales de su vinculación a supuestos metafísicos, especialmente de índole teleológica, en D'Alembert, Hume y Kant. Al mismo tiempo se realizó esta separación en los grandes investigadores de la naturaleza. La ciencia fundamental dio a conocer las condiciones de las ciencias empíricas mediante el análisis del espíritu humano. Fundó la conexión de estas ciencias y explicó los motivos de decisión acerca de qué conclusiones pueden obtenerse más allá de ellas en la esfera de la metafísica.

Primero se estableció la subjetividad de la percepción sensible, luego se estudió el origen y la justificación de las categorías mediante las cuales se construyen las percepciones. Luego se mostró la influencia de estas categorías en el campo de nuestras percepciones, se determinó el elemento intelectual que penetra el percibir y el experimentar. Y así se originó el conocimiento definitivo de la filosofía trascendental: nuestra conciencia está en un sistema de relaciones, en un orden conforme a leyes respecto a las experiencias y percepciones, que son determinadas por ellas. Nuestro pensamiento objetivo, que expresa ese orden conforme a leyes, es la expresión simbólica de un orden objetivo, que se nos representa en el juego de las impresiones que no nos afectan, y que nuestro pensamiento, según las leyes, produce de ellas mismas. Tengo que subrayar que también Fichte y Schelling en su primera época sólo negaban la cosa en sí de Kant, pero no esta relación del mundo objetivo contenido en la conciencia con un obstáculo, en suma, con una condición independiente de él.

## 4

La oscuridad estaba ahora en la relación entre el complejo objetivo formado en la percepción, la experiencia y el pensamiento según la ley de la conciencia, el cual se funda en el saber empírico, y la necesidad metafísica que impulsa a trascender esos límites. Esta necesidad metafísica se funda en que somos más que un sistema de conciencia que forma experiencias según sus leyes y organiza la vida en función de ellas[112]. De este modo se imponía en Kant como conciencia moral, en Herbart como un sistema de valores ideales que se pre-

[112] Dilthey fundamenta la necesidad metafísica en la realidad humana, en cuanto al hombre no se agota en su conciencia y no se satisface con el conocimiento empírico.

sentan con validez incondicionada, en Schelling y Hegel como una conexión llena de sentido, que une todas las partes del mundo en el absoluto. Y al concurrir en los diversos filósofos el orden regular fundado en la experiencia, que se expresa en el pensamiento objetivo, con aquellas ideas supremas que proceden de la totalidad de nuestro ser, se originaba la estructura peculiar de esos sistemas. Concilian los dos grupos de ideas, *uno* de los cuales está orientado hacia validez universal, fundado en la experiencia, y el otro está bajo el irresistible poder de la necesidad de tener una concepción del mundo y un ideal de vida.

Lo peor fue que ahora penetró en la ciencia fundamental la tendencia a esa conciliación. Kant se proporcionó los medios para fundar su idealismo de la libertad en el método de resolverlo *a priori*, en el método de analizar el curso temporal mediante antinomias, en el procedimiento de los postulados. Fichte creó en el procedimiento de la intuición intelectual del yo que se produce a sí mismo una nueva metafísica vuelta hacia la interioridad. Schelling y Hegel dedujeron por medio del pensamiento, del hecho del conocimiento de la naturaleza, el concepto de una razón inconsciente en ella, con lo cual estaba luego abierto el camino hacia el idealismo objetivo: en una palabra, la luz que había aparecido luchaba en todas partes en vano con nieblas de toda índole. Con la máxima claridad aparece el extravío que así se origina en los sistemas de Lotze, Fechner, Trendelenburg[113] y muchos de menos importancia, que intentaron satisfacer las necesidades del espíritu mediante la evolución de un complejo universal posible, sin claridad acerca de cuántas posibilidades de este tipo existen, y en discordia entre sí, pues el mismo noble propósito los llevaba a tan distintos resultados.

En este punto está la filosofía actual. El paso que ahora es necesario está preparado hace mucho tiempo por el incremento de la conciencia histórica. Así como el conocimiento científico natural condicionó el último gran progreso en la filosofía, así como ha sido el alma interior de ese progreso, eficaz en todos sentidos, del mismo modo surge de la conciencia histórica, inevitable e indiscutiblemente, la evidencia de que las concepciones del mundo se desarrollan de acuerdo con una ley interna, que se funda en la relación de nuestro espíritu con la realidad de las cosas: solamente expresan diversos aspectos de

---

[113] Sobre Lotze, véase la nota 82. Gustav Theodor Fechner (1801-1887) es uno de los fundadores de la psicología experimental, en su forma concreta de psico-física; también escribió obras estrictamente filosóficas. Adolf Trendelenburg (1802-1872), profesor en Berlín, es una figura muy interesante, por haber sido uno de los primeros promotores de los estudios aristotélicos en el siglo XIX. Tuvieron gran influjo sus *Elementa logices Aristoteleae*, y también su obra fundamental, *Logische Untersuchungen*.

este mundo; cada una por sí es una expresión imperfecta de nuestra comprensión del universo, lo mismo que el drama de los griegos, del arte romántico, del período goethiano sólo es una expresión unilateral de la realidad percibida en la fantasía, o como las religiones y los sistemas sociales están fundados precisamente en la limitación del espíritu humano[114].

Ninguna idea del mundo puede ser elevada por la metafísica a ciencia universalmente válida. Tampoco pueden ser destruidas por ninguna clase de crítica. Tienen su raíz en una relación que no es accesible ni a la demostración ni a la refutación; son imperecederas, perecedera sólo es la metafísica[115].

Esta actitud se ha ido desarrollando en la conciencia histórica. No sólo los historiógrafos, sino igualmente Hegel, Schleiermacher, Trendelenburg han preparado la comprensión universal de la historia de la filosofía.

## 5

Si se echa ahora una ojeada sobre la acción de la filosofía, hay espíritu filosófico dondequiera que existe la tendencia a elevarse, más allá del método, a la conciencia del método, a enlazar las ciencias, a organizar la conexión del saber. El siglo XVIII es filosófico, no solamente por los sistemas que produjo, sino principalmente por la presencia de ese método de dominio del entendimiento sobre lo oscuro, instintivo, que actúa inconscientemente en nosotros. La reflexión que quiere elevar todo eso a la conciencia, el espíritu de crítica que nace de ella, la comprobación de los supuestos. La filosofía aparece, por tanto, considerada históricamente, no como determinada por un objeto o un método, sino justamente como esa función, que actúa en todas partes en la historia humana[116].

---

[114] Dilthey considera la filosofía de su tiempo condicionada rigurosamente por la conciencia histórica. Recurre una vez más a la comparación con la ciencia natural moderna y su influencia sobre los sistemas filosóficos racionalistas. Las ideas del mundo tienen un carácter necesariamente parcial, condicionado por el tiempo, y se desarrollan con arreglo a una ley. La interpretación del mundo está sometida a la historicidad y no puede escapar a ella. La limitación del hombre le impone esta parcialidad y esta servidumbre temporal de sus convicciones.

[115] El carácter histórico de las ideas del mundo excluye el que se las pueda tomar como conocimientos de presunta validez universal, y de igual modo que se las refute desde el mismo punto de vista. Emergen de la vida y en ese sentido son imperecederas y al margen de la demostración y la crítica. Dilthey entiende aquí por metafísica, como en otros contextos, una ciencia *absoluta* y universalmente válida.

[116] Dilthey vuelve a insistir en su concepción de la filosofía, como función de la vida humana, función de unificación del saber. Dada la estructura sistemática de la

6

El contexto en que esa función se realiza es, como todo gran complejo con finalidad, regular. Es vano querer buscar leyes en el curso general de la historia. Pero debiera ser igualmente claro que toda conexión teleológica incluye en sí misma momentos de regularidad. El primero de ellos es el crecimiento interno, según el cual se desarrollan la ciencia fundamental, la organización de las ciencias, el progreso de la metafísica, la disolución en sí misma y por último la conciencia histórica acerca de la idea del mundo y la metafísica. El segundo es el crecimiento simultáneo de las diversas partes de la filosofía. Esto se sigue de que están incluidas en la función de ésta. El tercero, las formas regulares en que puede ordenarse la confusión de las concepciones del mundo según gradaciones continuas, etc[117].

vida, ésta postula una *conexión* del saber, una interpretación de cada conocimiento desde la totalidad. A esto llama Dilthey espíritu filosófico.

[117] Dilthey rechaza la posibilidad de buscar leyes generales en la historia; se opone al apriorismo de los idealistas alemanes, concretamente de Hegel. Pero afirma la existencia de «momentos de regularidad», en virtud de la cual se puede *descubrir* en la realidad histórica su estructura interna. Este final del estudio está sólo esbozado.

# Capítulo 8
# SUEÑO

Quiero expresar la más calurosa gratitud al grupo de favorecedores, amigos y discípulos, que me han honrado con su homenaje y me han alegrado con el obsequio de mi retrato —¡y de tal mano!—, y además con esta hermosa fiesta. No había aceptado en este día ninguna fiesta oficial[118]: esta ofrenda espontánea de carácter personal me llena de la más profunda gratitud.

Cuando vuelvo los ojos hacia mi vida, tengo que reconocer con agradecimiento muchas venturas. Ante todo, he podido llegar a ver realizado el anhelo de mi juventud: la unidad de nuestra amada nación alemana y el desarrollo más libre de sus instituciones vitales. Luego, como lo más inmediato, que he podido seguir mi inclinación a comportarme de un modo contemplativo y meditador frente a la vida universal.

Una actividad independiente en el círculo más amplio. ¡Cierta-

---

[118] Este trabajo —acaso lo más interesante de este volumen, y, desde luego, uno de los escritos más valiosos de Dilthey— es el bosquejo del discurso de su autor en la fiesta íntima que le fue ofrecida en 1903, con ocasión de haber cumplido los setenta años. En una forma de gran atractivo literario, resume Dilthey apretadamente los puntos capitales de su filosofía, hasta el extremo de que estas páginas constituyen una excelente introducción a su pensamiento.

mente, nosotros los profesores de Universidad tenemos una excelente profesión! Luego, una vida familiar venturosa. Mi insaciable necesidad de amistad ha tenido correspondencia. Recuerdo con dolor a los que han muerto ya, a mi maestro Trendelenburg, luego a Bernardo Erdmannsdörffer y al conde Yorck[119]. Tengo su recuerdo siempre presente en estos días.

Con cordial agradecimiento veo a mi alrededor amigos fieles antiguos y nuevos, y mis pensamientos buscan a Eduardo Zeller en su tranquilo retiro.

Pero entre mis amigos tengo hoy que dar aún gracias especialmente a mi amigo el profesor Goldscheider, que ha hecho pasar hasta ahora a mi cuerpo gastado, a través de toda clase de peligros, por medio de su ingenioso arte.

Siempre he considerado a mis discípulos como amigos míos. Hoy es para mí una necesidad particular darles gracias por lo que han sido para mí, por el amor y lealtad que se manifiestan en innumerables cartas, y a los que correspondo de corazón.

He intentado comunicarles métodos de investigación: el arte de analizar la realidad, que constituye al filósofo, el pensamiento histórico. No tengo ninguna solución del enigma de la vida, pero el *temple vital* que se ha producido en mí por la *meditación sobre las consecuencias* de la conciencia histórica, eso sí quisiera comunicárselo.

¿Puedo hablarles hoy de esto? Porque lo que hoy nos reúne es un *symposion* filosófico.

La forma sistemática es ciertamente imprescindible en la esfera del conocimiento, pero a la vez es una limitación. Ese sentido de la vida que nace de la conciencia histórica cuando se eleva en el pensamiento al conocimiento de su importancia, es lo que quiero comunicarles. Le hubiera dado hoy con gusto expresión. Pero toda expresión de una doctrina es demasiado difícil y demasiado fría. Ahora bien, el amigo Wildenbruch me ha enseñado un camino. Le agradezco sus palabras. Siempre ha sido la más hermosa ventura para hombres y mujeres ser alabados por el poeta. Pero al haber invocado en mí al poeta, sea él mismo responsable si el montón de ceniza vuelve a encenderse e intento expresar el sentido de la vida que ha brotado de la labor filosófica de tantos años, no en versos —no teman nada—, pero sí, al menos, un poco poéticamente.

Hace más de un decenio. En una clara tarde de verano había llegado yo al castillo de mi amigo en Klein-Oels. Y, como siempre ocurría entre él y yo, nuestra conversación filosófica se prolongó hasta

---

[119] Sobre Trendelenburg, véase la nota 113. El conde Pablo Yorck de Wartenburg, perteneciente a una familia de diplomáticos prusianos, fue gran amigo de Dilthey y sostuvo con él una importante *Correspondencia* filosófica. (Véase nota 1.)

ya entrada la noche. Todavía resonaba en mí cuando me desnudaba en el dormitorio que de antiguo me era familiar. Permanecía aún largo rato, como tantas veces, ante el bello grabado de la Escuela de Atenas de Volpato, que estaba encima de mi cama. Gozaba yo aquella noche muy especialmente cómo el espíritu armonioso del divino Rafael ha suavizado la disputa de los sistemas que se combaten a vida o muerte en un apacible coloquio. Sobre estas figuras, ligeramente vueltas unas hacia otras, se extiende el espíritu de paz que por primera vez en el crepúsculo de la cultura antigua se esforzó por conciliar la enérgica oposición de los sistemas, y que después, en el Renacimiento, actuaba también en los más nobles espíritus.

Rendido de cansancio como estaba, me acosté. Me dormí enseguida. E inmediatamente un agitado sueño se apoderó del cuadro de Rafael y de los coloquios que habíamos tenido. En él se convirtieron en realidades las figuras de los filósofos. Y desde muy lejos veía yo por la izquierda acercarse al templo de los filósofos una larga fila de hombres vestidos con los variados trajes de los siglos sucesivos. Siempre que pasaba uno junto a mí y volvía hacia mí su rostro, me esforzaba por reconocerlo. Era Bruno, Descartes, Leibniz, tantos otros, como me los había imaginado por sus retratos. Subieron las escaleras. Conforme se agrupaban, desaparecían los límites del templo. En un amplio campo se mezclaron entre las figuras de los filósofos griegos. Y entonces sucedió algo que me asombró incluso en mi sueño.

Como impulsados por una fuerza interior, tendían unos hacia otros, para reunirse en un grupo. Primero se dirigía el movimiento hacia la derecha, donde el matemático Arquímedes traza sus círculos y se puede reconocer al astrónomo Ptolomeo por el globo terráqueo que lleva. Luego se reúnen los pensadores, que fundan su explicación del mundo en la firme naturaleza física universal, que avanzan, por tanto, de abajo a arriba, que quieren encontrar, partiendo de la conexión de leyes naturales mutuamente dependientes, una explicación causal unitaria del universo, y subordinan así el espíritu a la naturaleza, o bien se resignan a reducir nuestro saber a lo que puede conocerse por el método de las ciencias naturales. En el grupo de estos materialistas y positivistas reconocí también a d'Alembert por sus rasgos finos y la irónica sonrisa de su boca, que parecía burlarse de los sueños de los metafísicos. Y vi también allí a Comte, el sistemático de esa filosofía positiva, a quien escuchaba respetuosamente un círculo de pensadores de todas las naciones.

Y luego se agolpaba otro grupo hacia el centro, donde se encontraban Sócrates y la noble figura de anciano del divino Platón: los dos que han intentado fundar en la conciencia de Dios en el hombre el saber acerca de un orden universal suprasensible. También vi allí a San Agustín con su corazón apasionado en busca de Dios, en torno

al cual se habían reunido muchos teólogos especulativos. Oía yo su conversación, en la cual tendían a unir el idealismo de la personalidad, que es el alma del cristianismo, con las doctrinas de aquellos venerables antiguos.

Y entonces se separó del grupo de los investigadores matemáticos de la naturaleza Descartes, una figura delicada y frágil, como consumida por la potencia del pensamiento, y fue atraído como por una fuerza interior hacia esos idealistas de la libertad y de la personalidad. Pero luego se abrió el círculo entero, cuando se acercó la figura ligeramente encorvada, de miembros delgados, de Kant, con tricornio y bastón, las facciones como petrificadas en la tensión del pensamiento: el gran filósofo que ha elevado el idealismo de la libertad a la conciencia crítica y lo ha conciliado así con las ciencias experimentales. Y frente al maestro Kant subió las escaleras con paso aún juvenil una esplendorosa figura, con noble cabeza, pensativamente inclinada, en cuyos melancólicos rasgos se mezclan el pensamiento profundo y la mirada poética idealizadora con el presentimiento de un destino que se abate sobre él: el poeta del idealismo de la libertad, nuestro Schiller. Ya se aproximaban Fichte y Carlyle. Ranke, Guizot y otros grandes historiadores me parecían escuchar a estos dos. Pero sentí un extraño escalofrío cuando vi junto a ellos a un amigo de mis años mozos, Enrique von Treitschke[120].

Apenas se habían reunido éstos cuando también a la izquierda se agruparon pensadores de todas las naciones en torno a Pitágoras y Heráclito, que vieron por primera vez la divina armonía del universo. Era curioso ver —de acuerdo como en sus tiempos juveniles y con la fuerza de la mocedad— a los dos grandes pensadores suabos de nuestra nación, Schelling y Hegel. Todos ellos, los heraldos de una fuerza divina espiritual difundida por todas partes en el universo, que reside en cada cosa y en cada persona y actúa en todo según las leyes naturales, de tal modo, que fuera de ella no hay ningún orden trascendente ni ningún reducto de la libertad de elección. Todos estos pensadores me parecían ocultar bajo sus rostros meditabundos almas poéticas. Se produjo entre ellos un impetuoso movimiento de avance, cuando al fin se acercó con paso mesurado una figura majestuosa de paso severo, casi rígido; me sobrecogió el respeto cuando vi los grandes ojos, brillantes como soles, y la apolínea cabeza de Goethe; era de edad madura, y todas las figuras, Fausto y Wilhelm Meister, Ifigenia y el Tasso, parecían cernerse en torno suyo: todas sus grandes ideas sobre las leyes de formación, que alcanzan de la naturaleza a la creación humana.

---

[120] Heinrich von Treitschke (1834-1896), historiador y político, partidario de la unidad alemana.

Y entre estas figuras máximas estaban y se movían inquietamente otras aisladas. Parecían querer mediar en vano entre la penosa renuncia del positivismo a todos los enigmas vitales y la metafísica, entre una conexión que lo determina todo y la libertad de la persona.

Pero en vano corrían afanosamente los mediadores de acá para allá entre esos grupos; la distancia que separaba a éstos crecía por segundos; entonces desapareció el suelo mismo entre ellos, pareció separarlos una tremenda lejanía hostil; me sobrecogió una extraña angustia: la filosofía parecía existir tres veces o acaso más aún; la unidad de mi propio ser parecía desgarrarse, pues me sentía afanosamente atraído tan pronto a este grupo como a aquél, y me esforzaba por afirmarlo. Y entre estos afanes de mis pensamientos, el velo del sueño se hizo más sutil, más leve, las figuras del ensueño palidecieron y me desperté.

Las estrellas resplandecían a través de las grandes ventanas de la habitación. La inmensidad e inescrutabilidad del universo me envolvió. Como liberado, pensé en las consoladoras ideas que había expuesto a mi amigo en la conversación de aquella noche.

Este universo inmenso, inabarcable, inescrutable se refleja de vario modo en los videntes religiosos, en los poetas y en los filósofos. Todos están sometidos al poder del lugar y de la hora. Toda concepción del mundo está condicionada históricamente; por tanto, es limitada, relativa. Parece resultar de esto una tremenda anarquía del pensamiento. Pero precisamente la conciencia histórica, que ha provocado esa duda absoluta, puede también determinar sus límites. En primer lugar, las ideas del mundo se han diferenciado según una ley interna. Aquí mis ideas se remontaron a las grandes formas fundamentales de ellas, tales como acababan de presentárseme mientras soñaba, en la imagen de los tres grupos de filósofos. Estos tipos de visión del mundo se afirman unos junto a otros en el curso de los siglos. Y en segundo lugar, el principio liberador; las concepciones del mundo se fundan en la naturaleza del universo y en la relación del espíritu finito que las concibe con ellas mismas. Así, cada una de ellas expresa, dentro de nuestros límites intelectuales, un aspecto del universo. Todas son, por ende, verdaderas. Pero todas son unilaterales. Nos está vedado contemplar juntos esos aspectos. Sólo podemos ver la pura luz de la verdad en un rayo refractario de distintos modos[121].

Es una antigua y funesta combinación. El filósofo busca un saber universalmente válido, y mediante él una decisión acerca de los enigmas de la vida. Hay que resolverla.

La filosofía muestra una doble faz. La inextinguible tendencia me-

[121] Es la formulación más clara y precisa de la consecuencia —nada relativista, entiéndase bien— a que llega el historismo de Dilthey.

tafísica busca la solución del enigma del mundo y de la vida, y en esto son afines los filósofos a los religiosos y a los poetas. Pero el filósofo se distingue de ellos al querer resolver ese misterio por medio de un saber de validez universal. Hoy tenemos que disolver esa antigua unión.

El comienzo y la misión suprema de la filosofía es: elevar el pensamiento objetivo de las ciencias empíricas, que deriva de los fenómenos un orden conforme a leyes, a la conciencia de sí mismo, justificarlo ante sí mismo. Hay en los fenómenos una realidad accesible: el orden conforme a leyes; ésta es la única verdad que nos es dada de un modo universalmente válido, incluso en el lenguaje de signos de nuestros sentidos y de nuestro entendimiento. Este es el objeto de la ciencia filosófica fundamental. Esta fundamentación de nuestro saber es la gran función de la ciencia filosófica capital, en cuya constitución trabajan todos los verdaderos filósofos desde Sócrates.

Otra misión de la filosofía es la organización de las ciencias experimentales. El espíritu filosófico está presente dondequiera que se simplifican los fundamentos de una ciencia, o se enlazan ciencias, o se establece su relación con la idea del saber, o se comprueban los métodos en cuanto a su valor de conocimiento. Pero me parece que está acabando la época en que había aún una filosofía separada del arte y de la religión, del derecho o del Estado. Pues esta es la función suma de la filosofía: la fundamentación, la justificación, la conciencia crítica, la energía organizadora, que abarca todo el pensamiento objetivo, todas las determinaciones de valor y fijaciones de finalidad. El potente complejo que así se origina está destinado a guiar al género humano. Las ciencias experimentales de la naturaleza han transformado el mundo exterior, y ahora ha comenzado la edad en que las ciencias de la sociedad adquieren creciente influjo sobre ella misma[122].

Más allá de ese saber universalmente válido están las cuestiones de que se trata para la persona, que al fin existe para sí sola frente a la vida y la muerte. La respuesta a esas preguntas sólo existe en el orden de las concepciones del mundo, que expresan la multiplicidad de la realidad para nuestra inteligencia en diversas formas, que remiten a Una Verdad. Esta es incognoscible, todo sistema se embrolla en antinomias. La conciencia histórica rompe las últimas cadenas que la filosofía y la investigación de la naturaleza no pudieron quebran-

---

[122] Dilthey anuncia la realización efectiva de las ciencias sociales como ciencias del espíritu o históricas, postuladas por Comte —desde distintos supuestos— al comienzo de su *Cours de philosophie positive*. Se trata para él de algo equivalente a la constitución de las ciencias de la naturaleza. Y así como éstas han asegurado la eficacia de la acción del hombre en el mundo exterior, las ciencias de la realidad histórica permitirán el dominio de la sociedad y de la vida humana.

tar. El hombre está ahora completamente libre. Pero al mismo tiempo le salva al hombre la unidad de su alma, la visión de una coherencia de las cosas, aunque inescrutable, patente, sin embargo, para la vitalidad de nuestro ser. Podemos venerar confiadamente en cada una de estas ideas del mundo una parte de la verdad. Y si el curso de nuestra vida sólo nos aproxima aspectos aislados del complejo inescrutable; si la verdad de la concepción del mundo que expresa ese aspecto nos conmueve vivamente, podemos confiar tranquilamente en que la verdad está presente en todas ellas.

Esto aproximadamente —sólo que, claro está, como se entrecruzan los pensamientos en uno que está despierto entre sueño y sueño— eran las ideas en que medité largo rato, con la mirada vuelta al esplendor estival de las estrellas. Por último, me invadió al amanecer un ligero sopor, y los sueños que suelen acompañarlo. La bóveda estrellada me parecía resplandecer cada vez con más claridad, a medida que se esparcía la luz de la mañana. Leves y radiantes figuras se deslizaban por el cielo. En vano me esforcé, ya despierto, por recordar estos ensueños venturosos. Sólo sentía que se expresaba en ellos la felicidad de una suprema libertad y movilidad del alma.

Así he anotado este sueño para mis amigos, por si se les pudiera comunicar algo del sentimiento vital en que se va extinguiendo. Con más afán que nunca, nuestra especie intenta leer en la misteriosa e impenetrable faz de la vida, de boca risueña y ojos que miran con melancolía. Sí, amigos míos, aspiremos a la luz, a la libertad y a la belleza de la existencia. Pero no en un nuevo comienzo, rechazando el pasado. Tenemos que llevar con nosotros a los antiguos dioses a toda patria nueva. Sólo goza la vida el que se entrega... En vano buscó Nietzsche en la contemplación solitaria de sí mismo la naturaleza originaria, su ser ahistórico. Arrancó una piel tras otra. ¿Y qué quedó? Nada más que algo condicionado históricamente: los rasgos del hombre poderoso del Renacimiento.

Qué sea el hombre, sólo se lo dice su historia. En balde arrojan otros tras de sí el pasado entero, para empezar la vida, por decirlo así, de nuevo, sin prejuicios. No pueden desprenderse de lo que ha sido, y los dioses del pasado se les convierten en fantasmas. La melodía de nuestra vida está condicionada por las voces del pasado, que la acompañan. Sólo se libera del tormento del instante y de la fugacidad de toda alegría mediante la entrega a los grandes poderes objetivos que ha creado la historia. La entrega a ellos, no la subjetividad del capricho y del goce, es la reconciliación de la personalidad soberana con el curso universal[123].

---

[123] Dilthey termina con una enérgica apelación al ser histórico del hombre. Sólo en la historia se conoce éste a sí mismo; más aún: sólo en ella puede *ser plenamente*.

El hombre no es sin lo que ha sido; lleva consigo su pasado; como suele decir Ortega, es heredero. El que intenta renunciar a la historia, *renuncia a sí mismo*. Porque cada uno sólo es el que precisamente es en función de esa historia inserto en ella. Si se pretende vivir y pensar prescindiendo de la altura de los tiempos en que le ha tocado a uno vivir, se vacía uno de su propio contenido, de la *circunstancialidad* que lo constituye y gracias a la cual se es alguien *insustituible* e intransferible, y se pierde la sustancialidad personal.

A continuación de este estudio incluye Groethuysen, en la edición alemana de las obras completas, algunos fragmentos, sumamente incompletos y llenos de lagunas, con el título *Der moderne. Mensch und der Streit der Weltanschauungen*. En una edición total, en que se trata de reunir todos los escritos y apuntes de Dilthey, tienen sentido estos apuntes, pero no en el cuerpo de este libro, que exige un mínimo de elaboración y claridad. Por esto no los he incluido en la presente traducción.

Esta obra se terminó de imprimir
en el mes de septiembre de 1990 en los Talleres Gráficos
de la Nación. Se tiraron 10 000 ejemplares
más sobrantes para reposición.

La filosofía del siglo XIX, marcada por el idealismo alemán, constituyó en buena medida un diálogo con la herencia de G. W. F. Hegel; la historia, el derecho y las ciencias del espíritu pasaron a ser el núcleo de la especulación filosófica, tendencia que se vio reforzada por el desarrollo de la biología en general y del evolucionismo en particular. De este modo, Wilhelm Dilthey (1833-1911) responde a un conglomerado de ideas procedentes del ámbito cultural y natural que hacen hincapié en los procesos de desarrollo evolutivo, con la implicación de que la esencia de lo real no es fija, sino mutable y creadora. El hombre de una época está definido por una concepción del mundo que tiene su raíz en la vida y que da sentido al pensamiento y a la acción; es evidente que el escepticismo relativista de esta posición exige un método descriptivo-comprensivo más que explicativo-causal.

9 789683 903891 01

Diseño: Rogelio H. Rangel

L O S N O V E N T A
CULTURA CRÍTICA DE NUESTRO TIEMPO